BS
580
E5
S35
1972

Hans-Christoph Schmitt

# ELISA

Traditionsgeschichtliche
Untersuchungen zur vorklassischen
nordisraelitischen Prophetie

Gütersloher Verlagshaus
Gerd Mohn

Gedruckt mit Unterstützung des Marburger Universitätsbundes

BS
580
E5
S35
1972

ISBN 3 579 04071 5
© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1972
Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen
Umschlagentwurf: Lothar Täuber
Printed in Germany

# Inhalt

Abkürzungen . . . . . 9

Vorwort . . . . . 11

Einleitung . . . . . 13

Erster Teil: Literarische Analyse . . . . . 15

A. Die Aufgabe . . . . . 15

B. Die Erzählung von der Revolution Jehus 9,1–10,27 . . . . . 19

I. Analyse . . . . . 19

1. Die deuteronomistische Bearbeitung . . . . . 19

2. Die annalistische Bearbeitung . . . . . 23

3. Die apologetische Bearbeitung . . . . . 24

4. Die Unwahrscheinlichkeit weitergehender literarkritischer Vorschläge . . . . . 27

II. Datierungsfragen . . . . . 29

C. Die Kriegserzählungensammlung . . . . . 32

I. Die Erzählung vom Feldzug gegen Moab 3,4–27 . . . . . 32

1. Analyse . . . . . 32

2. Die Prophetenbearbeitung . . . . . 34

II. Die Erzählung von der Belagerung Samarias 6,24–7,20 . . . . . 37

1. Späte Bearbeitungen . . . . . 37

2. Die Prophetenbearbeitung . . . . . 38

3. Zusammenfassung . . . . . 41

III. Die Kriegserzählungensammlung . . . . . 41

1. I 22 . . . . . 42

2. I 20 . . . . . 46

3. Zusammenfassung . . . . . 51

IV. Datierungsfragen . . . . . 51

1. Die ursprünglichen Kriegserzählungen . . . . . 51

2. Die Kriegserzählungensammlung . . . . . 68

D. Die eigentlichen Elisaerzählungen . . . . . 73

I. Die Sammlungen der Elisaerzählungen . . . . . 73

1. Die Wundergeschichtensammlung . . . . . 73

2. Die Sukzessorsammlung . . . . . 75

A3744

3. Die Vereinigung der beiden Sammlungen . . . . . 76
4. Nicht erfaßte Erzählungen (Die Aramäererzählungen) . . . . . 77
II. Die Aramäererzählungen . . . . . 77
1. Die Naemanerzählung 5,1–27 . . . . . 78
2. Zwei Erzählungen von Elisas letzten Taten 13,14–19.20f. . 80
3. Die Erzählung von Elisas Einflußnahme auf die Usurpation Hasaels 8,7–15 . . . . . 82
4. Die Gottesmannbearbeitung . . . . . 85
5. Zusammenfassung . . . . . 89
III. Die Erzählungen der Wundergeschichtensammlung . . . . . 89
1. Die Bezeichnung Elisas . . . . . 89
2. Die Erzählung von der Petition der Witwe 8,1–6 . . . . . 91
3. Die Erzählung von der Irreführung der Aramäer 6,8–23 . . . 91
4. Die Sunamitinerzählung 4,8–37 . . . . . 93
5. Die Erzählung vom Tod im Topf 4,38–41 . . . . . 99
6. Die Erzählung von der schwimmenden Axt 6,1–7 . . . . . 99
7. Die Erzählung vom Ölwunder 4,1–7 . . . . . 99
8. Die Erzählung von der Speisung der Hundert 4,42–44 . . . 99
9. Zusammenfassung . . . . . 101
IV. Die Erzählungen der Sukzessorsammlung . . . . . 102
1. Die Erzählung von der Berufung Elisas zum Diener Elias I 19,19–21 . . . . . 102
2. Die Erzählung von der Entrückung Elias 2,1–18 . . . . . 102
3. Zwei Erzählungen von Wundertaten Elisas 2,19–24 . . . . . 106
4. Zusammenfassung . . . . . 107
V. Datierungsfragen . . . . . 107
1. Die Aramäererzählungen . . . . . 107
2. Die Wundergeschichtensammlung . . . . . 109
3. Die Sukzessorsammlung . . . . . 109
Exkurs I: Zur Frühdatierung der Eliaerzählungen . . . . . 119
4. Die Jahwebearbeitung . . . . . 126
5. Die Gottesmannbearbeitung . . . . . 127
6. Die Nachträge . . . . . 129

E. Die Einfügung der Elisaerzählungen in die Königsbücher . . . . . 131
I. Das Verhältnis von Gottesmannbearbeitung und deuteronomistischer Bearbeitung . . . . . 131
II. Die Einfügung der Kriegserzählungensammlung in die Königsbücher . . . . . 133

F. Das Ergebnis . . . . . 137

Zweiter Teil: Traditionskritik . . . . . 139

A. Die Erzählung von der Revolution Jehus . . . . . 139
I. Die Historizität von Elisas Beteiligung an der Jehurevolution . 139
II. Die Motive für Elisas Beteiligung an der Jehurevolution: Ablehnung der omridischen Religionspolitik oder charismatisches Königsideal? . . . . . 141
III. Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der Salbung Jehus . 149
IV. Der soziologische Rahmen des Wirkens Elisas . . . . . 152

B. Die Wundergeschichtensammlung . . . . . 153
I. Der ursprüngliche Bezug der Erzählungen auf Elisa . . . . . 153
1. Die Sunamitinerzählung 4,8–37* . . . . . 153
2. Die Erzählung von der Irreführung der Aramäer 6,8–23* . 155
3. Die Gilgalerzählungen 4,1–7*; 4,38–41*; 6,1–7* . . . . . 156
Exkurs II: Zur Lokalisierung des Gilgal . . . . . 158
II. Das Nabibild der Wundergeschichtensammlung . . . . . 162
1. Die Funktionen des Nabitums . . . . . 162
2. Die Organisationsform der Prophetengemeinschaft . . . . . 169
3. Die Beziehung der Prophetengemeinschaft zum Kult . . . . . 170

C. Die Aramäererzählungen . . . . . 173
I. Die Naemanerzählung 5,1–14* . . . . . 173
II. Die Erzählung von Elisas letzter Tat 13,14–17* . . . . . 173
1. Die Auffassung der Erzählung vom Zeitpunkt des Todes Elisas . . . . . 173
2. Die Auffassung der Erzählung vom Ort des Sterbens Elisas . . . . . 174
3. Das Elisabild der Erzählung . . . . . 175
III. Die Erzählung von Elisas Einflußnahme auf die Usurpation Hasaels 8,7–15* . . . . . 177

D. Die Sukzessorsammlung . . . . . 180
I. Das Anekdotenpaar 2,19–24* . . . . . 180
1. Die Lokalisierung der Anekdoten . . . . . 180
2. Das Prophetenbild der Anekdoten . . . . . 181
Exkurs III: Äußere Zeichen des Nabitums . . . . . 181
II. Die Erzählungen von Elisa als Jünger Elias I 19,19–21*; II 2,1–15* . . . . . 183

E. Spätere Angaben über den historischen Elisa . . . . . 188

F. Der historische Elisa . . . . . 189

Anhang: Übersetzung der analysierten Texte . . . . . 191
1. I 19,19–21 . . . . . 191
2. I 20,1–43 . . . . . 192
3. I 22,1–38 . . . . . 196
4. II 2,1–25 . . . . . 200
5. II 3,4–27 . . . . . 203
6. II 4,1–7 . . . . . 206
7. II 4,8–37 . . . . . 207
8. II 4,38–41 . . . . . 209
9. II 4,42–44 . . . . . 210
10. II 5,1–27 . . . . . 211
11. II 6,1–7 . . . . . 215
12. II 6,8–23 . . . . . 216
13. II 6,24–7,20 . . . . . 218
14. II 8,1–6 . . . . . 222
15. II 8,7–15 . . . . . 223
16. II 9,1–10,27 . . . . . 224
17. II 13,14–19 . . . . . 234
18. II 13,20f. . . . . 235

Literaturverzeichnis . . . . . 237

# Abkürzungen

Es sind nur die Abkürzungen aufgeführt, die nicht im Abkürzungsverzeichnis der RGG, 3. Aufl. enthalten sind.

| | |
|---|---|
| ARM | A. Parrot – G. Dossin (Hg.): Archives Royales de Mari, Paris. |
| BAT | Die Botschaft des Alten Testaments, Stuttgart. |
| BHH | B. Reicke – L. Rost (Hg.): Biblisch-Historisches Handwörterbuch, Göttingen 1962–1966. |
| CIWA | H. C. Rawlinson: The Cuneiform Inscriptions of Western Asia, London 1861–1884. |
| CTA | A. Herdner: Corpus des tablettes alphabétiques découvertes à Ras Shamra, Paris 1963. |
| CV | Communio Viatorum, Prag. |
| EA | J. A. Knudtzon: Die El-Amarna-Tafeln, Leipzig 1915. |
| EB | Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung: Echter Bibel, Würzburg. |
| EH | J. Nikel (Hg.): Exegetisches Handbuch zum Alten Testament, Münster. |
| GK | W. Gesenius – E. Kautzsch: Hebräische Grammatik, 28. Aufl. Leipzig 1910. |
| GP | F. M. Abel: Géographie de la Palestine, Paris 1933–1938. |
| HI | J. Bright: A History of Israel, London 1960. |
| IDB | G. A. Buttrick (Hg.): The Interpreter's Dictionary of the Bible, New York–Nashville 1962. |
| KAH | L. Messerschmidt – O. Schröder: Keilschrifttexte aus Assur historischen Inhalts, Berlin 1911–1922. |
| KAI | H. Donner – W. Röllig: Kanaanäische und aramäische Inschriften, Wiesbaden 1962–1964. |
| KeH | Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum Alten Testament, Leipzig. |
| LStB | L. Pirot – A. Clamer (Hg.): La Sainte Bible, texte latin et traduction française, avec un commentaire exégétique et théologique, Paris. |
| MThSt | Marburger Theologische Studien, Marburg. |
| OTL | The Old Testament Library, London. |
| PRU | C. F. A. Schaeffer (Hg.): Le Palais Royal d'Ugarit, Paris. |
| SVT | Supplements to Vetus Testamentum, Leiden. |
| SZ | H. Strack – O. Zöckler (Hg.): Kurzgefaßter Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testamentes, München. |
| ThAT | G. von Rad: Theologie des Alten Testaments, München. |
| ÜP | M. Noth: Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart 1948. |
| UT | C. H. Gordon: Ugaritic Textbook, Rom 1965. |
| WMANT | G. von Rad – G. Bornkamm (Hg.): Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Neukirchen–Vluyn. |

Monographien werden in der Regel mit Hilfe des ersten Substantivs des Titels zitiert. Die Angaben beziehen sich auf die im Literaturverzeichnis angeführte Auflage. RGG-Artikel sind, wenn nicht anders vermerkt, stets der 3. Auflage entnommen.
Zu den bei textkritischen Bemerkungen benutzten Abkürzungen vgl. die Abkürzungsliste der Biblia Hebraica Stuttgartensia, ed. K. Elliger und W. Rudolph, Stuttgart 1968ff.

# Vorwort

Die vorliegende Untersuchung stellt die überarbeitete und gekürzte Fassung meiner von der Theologischen Fakultät der Philipps-Universität Marburg im Sommersemester 1970 angenommenen Dissertation dar. Die Arbeit wurde im Sommer 1968 abgeschlossen, später erschienene Literatur konnte nur noch gelegentlich berücksichtigt werden.

Angeregt wurde diese Arbeit von Herrn Professor Dr. Otto Kaiser, dem ich an dieser Stelle meinen besonderen Dank für die vielfache Förderung seit Beginn meines Studiums aussprechen möchte. Wesentliche Anstöße zur literarkritischen Behandlung der hier untersuchten Prophetentraditionen verdanke ich der von Herrn Professor D. Dr. Ernst Würthwein in seinem Seminar über „Probleme der alttestamentlichen Prophetie" im Sommersemester 1966 vorgetragenen literarischen Analyse von 1 Kön 22 (jetzt veröffentlicht in der Festschrift für L. Rost, Berlin 1967). Zu danken habe ich auch Herrn Professor D. Karl Elliger für die zahlreichen Anregungen, die ich bei ihm während meiner Tübinger Hilfsassistentenzeit erhalten habe.

Ermöglicht wurde die Abfassung der vorliegenden Arbeit durch ein Promotionsstipendium der Studienstiftung des deutschen Volkes. Namhafte Zuschüsse für die Drucklegung gaben die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau, die Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck und der Marburger Universitätsbund. Auch ihnen gilt mein Dank, ebenso wie den Herren des Verlages für die Betreuung des Buches und den Herren Hartmut Bobzin und Hans-Ulrich Szameit für Hilfe beim Lesen der Korrekturen.

Schließlich danke ich meiner Frau, ohne deren Verständnis und Hilfe diese Arbeit nicht hätte geschrieben werden können.

Gießen, im April 1972 Hans-Christoph Schmitt

# EINLEITUNG

In der heutigen Diskussion um die alttestamentliche Prophetie spielen zwei Fragen eine zentrale Rolle: einmal die Frage nach den Traditionen, die die selbstverständlichen Denkvoraussetzungen der Prophetie bildeten, und zum andern – im engsten Zusammenhang damit stehend – die Frage nach den Institutionen, durch die den Propheten diese Denkvoraussetzungen vermittelt wurden. Die Diskussion ist hierbei wesentlich bestimmt worden durch die *Noth*sche Hypothese der Zwölfstämmeamphiktyonie[1]: Man versteht die Prophetie als Hüterin der Vorstellungen des vorstaatlichen Israel und versucht, sie institutionell (durch Institutionen des „Heiligen Krieges" oder des Kultes) mit der vorausgesetzten vorstaatlichen Amphiktyonie in Zusammenhang zu bringen. Zur Stützung dieser Thesen werden dabei häufig auch die Traditionen über die frühe israelitische Prophetie, wie sie insbesondere die Samuel- und die Königsbücher bieten, herangezogen[2]. Dies geschieht jedoch meist ziemlich unkritisch. Man macht sich viel zuwenig klar, daß die Prophetentraditionen des deuteronomistischen Geschichtswerks ihre endgültige Gestalt erst im 6. Jahrhundert oder wahrscheinlich sogar erst noch später[3] erhalten haben und daß daher mit der Möglichkeit gerechnet werden muß, daß sie von späteren Vorstellungen über die Prophetie beeinflußt sind. So könnte es immerhin sein, daß die Auffassung, die frühe Prophetie habe eine Ideologie des „Heiligen Krieges" oder auch ein charismatisches Königsideal vertreten, nicht der historischen Wirklichkeit ent-

1. Das System der zwölf Stämme Israels, 1930.
2. Als Beispiel führe ich hier nur den Aufsatz von *R. Rendtorff*: Erwägungen zur Frühgeschichte des Prophetentums in Israel (ZThK 59, 1962, S. 145–167) an. *Rendtorff* glaubt, nachweisen zu können, daß die in der vorliegenden Arbeit zu untersuchende Prophetie des 9. Jahrhunderts Trägerin „amphiktyonischer" Vorstellungen gewesen sei. Er stützt diese These u. a. darauf, daß in 1 Kön 20,35ff. ein Prophet für das Banngebot eintritt, in 1 Kön 20,13.28 ein anderer mit der geprägten Formel „Siehe, ich gebe ihn (sc. diesen ganzen großen Haufen da) in deine Hand" dem König Sieg ankündigt und in der Micha ben Jimla-Erzählung von 1 Kön 22,5–28 vor einem Feldzug eine Befragung Jahwes durch Propheten stattfindet. Diese Stellen zeigen nach *Rendtorff* die Propheten des 9. Jahrhunderts als Wahrer der Tradition des „Heiligen Krieges", die als wesentlicher Bestandteil „amphiktyonischen" Denkens aufzufassen sei.
   Der Aufsatz *Rendtorffs* wurde allerdings noch vor dem Erscheinen der Arbeit von *R. Smend* über „Jahwekrieg und Stämmebund" (1963), die eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit von „Heiligem Krieg" und „Amphiktyonie" für Israel bestreitet, publiziert. Neuerdings hat sich *Rendtorff* (EvTh 27,152) sehr viel zurückhaltender zur Amphiktyoniehypothese geäußert.
3. Zur Datierung der spätesten Schichten der Elisatradition vgl. unten S. 126–130.

spricht, sondern Teil eines Prophetenbildes ist, das sich erst in relativ später Zeit geformt hat.
Aufgabe der vorliegenden Arbeit ist es nun, die aufgrund der obigen Überlegungen zu fordernde literarkritische und traditionsgeschichtliche Analyse der Überlieferungen über die frühe Prophetie an einem Teilstück zu versuchen.

# ERSTER TEIL: LITERARISCHE ANALYSE

## A. Die Aufgabe

Eine ins Detail gehende Literarkritik der Elisatradition liegt bisher nicht vor. Von den Ansätzen zu einer literarkritischen Behandlung der Elisaerzählungen, die über eine bloß formale bzw. inhaltliche Klassifizierung dieser Erzählungen[1] hinausgehen, sind in der neueren Literatur vor allen Dingen die Ausführungen *Noths* und *Fohrers* zu nennen.

*Noth* erklärt in seinen „Überlieferungsgeschichtlichen Studien" die Entstehung der Elisatradition der Königsbücher folgendermaßen: Bereits in vordeuteronomistischer Zeit habe ein „Zyklus der Elia- und Elisageschichten" existiert, der „aus voneinander ursprünglich unabhängigen Einzelerzählungen und kleinen Anekdotenreihen aufgebaut" worden sei[2]. Angaben darüber, wie die Entstehung dieses Zyklus im einzelnen vor sich gegangen ist, finden sich bei *Noth* allerdings nicht. Der Zyklus habe dem Deuteronomisten in fester Form vorgelegen, und dieser habe die darin enthaltenen Elisageschichten im wesentlichen in den Abschnitt über den König Joram (II 3,1ff.[3]) aufgenommen und sie hier „mit dem überlieferten Wortlaut und wohl auch in der überlieferten Anordnung" in II 3,4–8,15 untergebracht[4]. Nicht zu dem Zyklus der Elia- und Elisageschichten zu rechnen sei die Geschichte von der „Salbung Jehus zum König durch einen der ‚Prophetenschüler' Elisas und von dem Auftreten Jehus als König" (II 9,1–10,27). Sie entstamme einem Zyklus über „das Eingreifen von Propheten in die Aufeinanderfolge von israelitischen Königen und Dynastien", zu dem noch I 11*.12*.14*.(20.) 22 gehört haben sollen[5].

Diese *Noth*sche Literarkritik fordert nun in mehreren Punkten zur Kritik heraus. Als besonders problematisch muß *Noths* Annahme eines „Zyklus vom Eingreifen der Propheten in die Politik" angesehen werden. Für die von ihm postulierten Bestandteile dieses Zyklus weist *Noth* selbst darauf hin, daß „es an speziellen Beziehungen dieser Geschichten untereinander fehlt und nur das Thema und die Vorstellung vom Prophetenwort und seiner Wirkung ihnen gemeinsam sind"[6].

1. Vgl. hierfür *Eißfeldt*, Einleitung 394–397; *Weiser*, Einleitung 161f.; *Gray*, OTL 415–421.
2. S. 79.
3. Auf Stellen aus den Königsbüchern wird in dieser Arbeit ohne Angabe des biblischen Buches lediglich mit römisch I (für 1. Königsbuch) bzw. römisch II (für 2. Königsbuch) hingewiesen.
   Gleichzeitig sei hier ein für allemal darauf aufmerksam gemacht, daß die Bezeichnung von Versteilen mit griechischen Buchstaben sich an den Akzenten *Zāqep̄ qāṭôn* (ׅ) *und* $R^{e}bt^{a'}$ (ׄ) orientiert.
4. S. 83. 5. S. 80. 6. S. 80.

Weiterhin zieht *Noth* aus der Tatsache, daß Teile der Elisatradition (II 2; 13,14ff. sich außerhalb des Rahmens der Königsbücher befinden, keinerlei Schlüsse[7]. Zu II 13,14–21 bemerkt er lediglich, daß der Dtr. diese Erzählung „recht sonderbar" hinter der Schlußformel für Joas (13,12f.) untergebracht habe[8]. Die Frage, ob man angesichts dieser Beobachtungen nicht auf die von *Hölscher*[9] aufgestellte These zurückgreifen muß, daß die Erzählungen über Elia, Elisa und Jesaja erst nachträglich in das Werk des Dtr. eingefügt worden sind, bleibt bei ihm unerörtert[10].

Auch den folgenden Tatbestand wertet *Noth*, obwohl er ihn gesehen hat, für die Überlieferungsgeschichte der Elisaerzählungen nicht aus: II 8,1–6 setzt bereits den Tod Elisas voraus, obgleich in II 8,7ff. weitere Erzählungen über sein Wirken folgen[11]. Hier hätte sich *Noth* die Frage stellen müssen, ob dies nicht ein Anzeichen dafür ist, daß bei der Einarbeitung der Elisaerzählungen in die Königsbücher eine mit 8,1–6 endende Quelle benutzt wurde.

Bei dem zuletzt genannten Punkt führt die Literarkritik *Fohrers* weiter[12]: Nach ihm bildete 8,1–6 einmal den Abschluß eines Erzählungskranzes volkstümlicher Wundergeschichten, der sich aus II 2,1–18.19–22.23–25; 4,1–7.8–17.18–37. 38–41.42–44; 6,1–7; 8,1–6 zusammensetzte. Der Elisakomplex der Königsbücher ist nach *Fohrers* Meinung dadurch entstanden, daß mit dieser Wundergeschichtensammlung die Einzelerzählungen II 3,4–27; 5[13]; 6,8–23; 6,24–7,20; 8,7–15; 9,1–10; 13,14–19 verbunden wurden[14].

Die *Fohrer*sche Literarkritik stellt zweifellos einen Fortschritt gegenüber der *Noth*schen dar. Doch sind auch mit der Annahme dieser zwei Schichten der Elisaüberlieferung die hier auftretenden literarischen Probleme m. E. noch nicht befriedigend gelöst. Man wird vielmehr noch stärker literarkritisch differenzieren müssen: Auf der einen Seite ist die unterschiedliche Bezeichnung Elisas einmal mit Namen und dann mit dem Titel „Gottesmann" genauer zu untersuchen. Daß hier ein literarisches Problem vorliegt, zeigt insbesondere die Tatsache, daß in

7. Vgl. ÜSt 83f.
8. S. 84.
9. Eucharisterion I, 184–188; vgl. Geschichtsschreibung 392f.
10. Vgl. zu dieser Frage unten S. 131-136.
11. Vgl. ÜSt 83 Anm. 6, und unten S. 74 Anm. 7.
12. RGG II, 430; Einleitung 253f.
13. Bei II 5, der in Samaria spielenden Naemanerzählung, spricht die Tatsache, daß dieses Kapitel die im Gilgal zu lokalisierenden Anekdoten 4,38ff. und 6,1ff. auseinanderreißt, für eine spätere Einfügung. Vgl. unten S. 74.
14. Eine ursprüngliche Verbindung von Elia- und Elisaerzählungen in einem Elia-Elisa-Zyklus wird von *Fohrer* – wohl zu Recht – abgelehnt (Einleitung 253; auch Elia 53). Vgl. auch *Weiser*, Einleitung 161. Auch *Steck*, Überlieferung 5 Anm. 1, zeigt sich skeptisch gegenüber der Annahme eines Elia-Elisa-Zyklus.

II 2.3 die Gottesmannbezeichnung für Elisa vollständig fehlt, während sie in den Elisaerzählungen von II 4,1–13,21 29mal vorkommt[15]. Auf der anderen Seite ist auffällig, daß in II 4,1–37; 6,8–23 und 8,1–6 sich von der üblichen Orthographie abweichende Schreibweisen finden: so das Suffix für die 2. sing. fem. K כי in 4,2.3.7bis, das Personalpronomen 2. sing. fem. K אתי in 4,16.23; 8,1, das Demonstrativpronomen sing. fem. זה in 6,19 und איכה in der Bedeutung „wo?" in 6,13[16].

Stellt sich nun heraus, daß hier mit einer komplizierteren literarischen Schichtung zu rechnen ist[17], dann ergibt sich damit eine weitere Frage: Ist angesichts einer solchen komplizierten literarischen Geschichte der Elisatradition die herkömmliche Anschauung[18] noch zu halten, daß die Elisatradition in ihrer Gesamtheit noch aus dem Nordreich stammt?

Damit sind kurz die Probleme angerissen, die uns im folgenden beschäftigen werden. Wir werden so vorgehen, daß wir zunächst die Elisaüberlieferungen, in denen die Gestalt des Elisa nur teilweise im Mittelpunkt steht, analysieren, d.h. die Geschichtserzählung II 9,1–10,27 und die historischen Sagen II 3, 4–27; 6,24–7,20. Dann folgt die Analyse der eigentlichen Elisaerzählungen, zu denen die gesamte restliche Elisaüberlieferung gehört. Am Schluß des literarkritischen Teils ist dann noch die Frage zu stellen, wie und wann diese verschiedenen Gruppen von Elisaüberlieferungen in den Rahmen der Königsbücher eingefügt worden sind. Hingewiesen sei auch darauf, daß der Arbeit als Anhang eine Übersetzung der hier zur Diskussion stehenden Texte beigefügt ist, in der das Ergebnis der literarischen Analyse mit Hilfe von an den Rand gestellten Siglen dargestellt wird.

15. Vgl. KBL, 1. Aufl. 41b.

16. Vgl. hierzu die auch das Vorkommen außerhalb der Elisaerzählungen erfassende Liste bei *Burney*, Notes 208f.
Wie diese sprachlichen Besonderheiten zu erklären sind, ist umstritten. Ein Teil der Kommentatoren schreibt sie dem nordisraelitischen Dialekt zu (vgl. *Kittel*, HK 1,5,197; *Burney*, Notes 208f.; *Montgomery*, ICC 7). Auf jeden Fall scheint es sich um sprachgeschichtlich alte Formen zu handeln (vgl. KBL, 3. Aufl. 97a zur Form אתי). Belege aus späterer Zeit (vgl. z.B. das Suffix 2. sing. fem. כי im nachexilischen Psalm 103 in v. 3.4.5, איכה im Sinne von „wo?" in Hhld 1,7 bis) sind wohl als Archaismen zu beurteilen. Vgl. unten S. 101 Anm. 134.

17. Vgl. die Untersuchungen *Reisers* (ThZ 9,321–338) und *Gallings* (ZThK 53,129–148) und dazu auch *Steck*, Überlieferung 93 Anm. 16.

18. Vgl. *Kittel*, HK 1,5,186; *Burney*, Notes 207; *Šanda*, EH 9,2,86f.; *Gray*, OTL 421; *Wildberger*, BHH I, 399f.; auch *von Rad*, ThAT II, 64f., der die Geistvorstellung von II 2 ohne weiteres für das 9. Jahrhundert reklamiert, und *Rendtorff*, ZThK 59, 153–158, der die Prophetenerzählungen von I 17–II 13 pauschal als Prophetenüberlieferungen des 9. Jahrhunderts versteht (ähnlich *Bach*, Aufforderungen 102).

Grundsätzlich möchte ich zu der im folgenden vorgelegten Literarkritik noch bemerken, daß es sich bei ihr nur um einen ersten Versuch handeln kann, dessen Einzelergebnisse in vieler Hinsicht korrekturbedürftig sein werden. Dieser Versuch hat seinen Zweck erreicht, wenn er gezeigt hat, daß bei den Traditionen über die Prophetie des 9. Jahrhunderts genau so wenig wie bei den Pentateuchüberlieferungen auf die literarkritische Fragestellung verzichtet werden kann.

## B. Die Erzählung von der Revolution[1] Jehus 9,1–10,27[2]

### *I. Analyse*

#### 1. Die deuteronomistische[3] Bearbeitung

Daß die Erzählung von der Revolution Jehus deuteronomistisch überarbeitet ist, ist nicht mehr zu diskutierende communis opinio. Übereinstimmung besteht allerdings nicht im Hinblick auf den Umfang der auszuscheidenden Bearbeitungszusätze. Umstritten ist hierbei in erster Linie, ob die Hinweise auf ergangene prophetische Weissagungen gegen die Omridendynastie[4] als ursprüngliche Bestandteile der Erzählung oder als Bearbeitungszusätze zu verstehen sind.
Die erste Meinung wird von *Noth*[5] vertreten. Er betrachtet nur die I 21,21.22a wiederholenden Verse 9,8b.9, den Hinweis auf 9,36 in 9,10a und die Dublette

1. *Steck*, Überlieferung 32 Anm. 1, findet den Ausdruck „Revolution Jehus" unangemessen. Er berücksichtige nicht, daß es sich hierbei für den Erzähler „um ein legitimes, von Jahwe selbst ins Werk gesetztes Vorgehen" handele. Doch sind die Bedenken *Stecks* kaum überzeugend: Der Begriff „Revolution" hat im heutigen Sprachgebrauch nicht unbedingt den „Nebensinn illegitimer Änderung bestehender Verhältnisse".
2. Eine andere Abgrenzung findet sich bei *Alt*, Kleine Schriften III, 283, und *Plein*, ZAW 78,15 Anm. 38, (9,1–10,28), kaum zu Recht, da 10,28 und 10,29 zusammengehören.
3. Die Bezeichnungen „Deuteronomist" (Dtr.) und „deuteronomistisch" (dtr.) beziehen sich im folgenden auf die Bearbeitungsschichten mehrerer alttestamentlicher Bücher (Bücher des deuteronomistischen Geschichtswerks = dtrG, mehrere Prophetenbücher; vgl. dazu unten Anm. 14), die von der Theologie des Deuteronomiums beeinflußt sind und die sich durch einen spezifischen formelhaften Stil (*Noth*, ÜSt 4, weist mit Recht darauf hin, daß für die Aussonderung der dtr. Partien der Sprachbeweis die sicherste Grundlage darstellt) auszeichnen. Der Frage, ob im dtrG mit einem oder mit mehreren dtr. Redaktoren zu rechnen ist, kann in dieser Arbeit nicht nachgegangen werden. Zuletzt ist dieses Problem von *Debus*, Sünde 109–115, behandelt worden, der m. E. zu Recht darauf hinweist, daß sowohl die *Noth*sche Hypothese der Abfassung durch einen einzelnen (vgl. hierzu besonders ÜSt 110) als auch die *Jepsen*sche Annahme, daß in den Königsbüchern eine vordtr. ($R^{I}$ = priesterliche Redaktion), eine dtr. ($R^{II}$ = nebiistische Redaktion) und eine nachdtr. Redaktion ($R^{III}$ = levitische Redaktion) zu unterscheiden seien (Quellen 60–105), dem Textbefund nicht gerecht werden. *Debus* seinerseits vertritt die Auffassung, daß die dtr. Partien des Alten Testaments zurückzuführen sind auf eine „dtr Schule, eine festgefügte und über mehrere Generationen hinweg existierende Gruppe von Theologen" (Sünde 114), die die von ihnen weitergegebene Überlieferung immer wieder überarbeiteten, eine These, die m. E. sehr erwägenswert ist, zumal sie auch eine Erklärung für die Herkunft der dtr. Schichten in den Prophetenbüchern gibt.
4. 9,36f.; 10,10.17b.
5. ÜSt 84.

zu 10,10a in 10,10b als deuteronomistisch[6]. Außerdem sieht er noch in dem 8,25 widersprechenden Synchronismus in 9,29 einen späteren Einschub[7].
Für die Gegenposition haben sich zuletzt *R. Smend d. J.*[8] und *Steck*[9] eingesetzt. Sie beurteilen im Anschluß an *Wellhausen*[10], *Gunkel*[11] und *Greßmann*[12] die oben genannten Hinweise auf prophetische Weissagungen als sekundär und trennen (unter Hinzufügung einiger stilistisch oder sachlich verdächtiger Stellen) folgende Verse von der ursprünglichen Jehuerzählung ab: 9,7–10a.14–15a. 28–29.36–37; 10,10.17aβb.19b[13].
M. E. hat die Literarkritik *Smends* und *Stecks* die größere Wahrscheinlichkeit für sich. Für sie ist insbesondere die sprachliche Analyse anzuführen, die in den umstrittenen Versen meist auf eine stilistische Verwandtschaft mit der deuteronomistischen Literatur stößt. Zur Erhärtung dieser Behauptung untersuchen wir im folgenden die umstrittenen Stellen im einzelnen.
Zunächst zu 9,7–10a! Daß 9,7 vom Dtr. stammt, dafür spricht schon der typisch dtr. Ausdruck „meine (sc. Jahwes) Knechte, die Propheten" in v. 7b[14]. Wahrscheinlich weist auch das ... הכה בית in v. 7a auf dtr. Verfasserschaft: Dieser Ausdruck findet sich nämlich noch in I 15,29; 16,11, zwei Stellen, die nach *Jepsen*[15] dem $R^{II}$ (= Dtr.) zuzuschreiben sind[16]. Der Vollständigkeit halber sei außerdem noch auf die folgenden dtr. Stileigentümlichkeiten in den nicht umstrittenen Versen 8b–10a aufmerksam gemacht: v. 8: משתין בקיר als Bezeichnung

6. Ähnlich *Plein*, ZAW 78, 15 Anm. 38. Sekundär sind nach ihr 9,8–10a. 14a.28bβ.29; 10,6b.17b.
7. ÜSt 84 Anm. 2.
8. Zeugnisse 168–171.
9. Überlieferung 39f.
10. Composition 286f.
11. Elisa 84.87.
12. SAT 2,1,2. Aufl. 308f.
13. Nach *Smend*; etwas anders *Steck* (vgl. vor allem Überlieferung 32 Anm. 1 zu 9,14.15a).
14. Vgl. *Burney*, Notes S. XV nr. 57. Der Ausdruck „Jahwes Knechte, die Propheten" findet sich im Alten Testament (für eine Zusammenstellung aller alttestamentlicher Stellen, die von Propheten als Knechten Jahwes sprechen, vgl. *Lindhagen*, Servant Motif 277; vgl. auch unten Anm. 24) in dtr. Passagen der Königsbücher II 9,7; 17, 13.23; 21,10; 24,2, in dtr. Passagen der Prophetenbücher Jer 7,25; 25,4; 26,5; 29,19; 35,15; 44,4 (zur dtr. Bearbeitung des Jeremiabuches vgl. *Rudolph*, HAT I, 12, XVI–XVIII); Am 3,7 (zur dtr. Bearbeitung des Amosbuches vgl. *W. H. Schmidt*, ZAW 77, 168–193); Sach 1,6 (zur Zuweisung von Sach 1,1–6* an eine deuteronomistisch-levitische Bearbeitung vgl. *Beuken*, Haggai 111, und *Kaiser*, Einleitung 219), sonst noch in Ez 38,17 innerhalb der sekundären Zusätze zu Ez 38f. (vgl. *Fohrer*, HAT I, 13,215f.; *Zimmerli*, BK 13,958).
15. Quellen, Tabellenanhang.
16. Anders *Kittel*, HK 1,5,128.130; *Eißfeldt*, HSAT I,529, die beide Stellen dem vom Dtr. benutzten annalistischen Material zuschreiben.

des Mannes[17]; ועצור ועזוב בישראל[18], v. 9: die Formel ... ונתתי את בית ... כבית[19], v. 10: das Gefressenwerden von Hunden[20]. Für die Beurteilung von v. 7–10a als dtr. Zusatz[21] spricht schließlich auch die Tatsache, daß nach der Ausscheidung dieser Verse zwischen dem Auftrag Elisas an den Prophetenjünger in v. 3 und der Ausführung des Auftrags in v. 6.10b vollkommene Übereinstimmung besteht[22].

Die nächste dtr. Stelle findet sich in dem Hinweis auf eine Elia-Weissagung in 9,36f. Daß dieser Weissagungshinweis nicht zur ursprünglichen Erzählung von der Jehurevolution gehört, zeigt sich schon an seinem Inhalt. Die zitierte Weissagung weicht nämlich in einem wesentlichen Punkt von der Erzählung ab: Nach 9,30–35 stirbt Isebel vor dem Königspalast, nach der Weissagung von 9,36f. „auf der Flur von Jesreel"[23]. Hinzu kommen stilistische Beobachtungen:

17. Vgl. *Burney*, Notes S. XV nr. 67. Der Ausdruck kommt sonst im Alten Testament vor: an dtr. Stellen I 14,10; 16,11; 21,21, außerdem 1 Sam 25,22.34.
18. Vgl. *Burney*, Notes S. XV nr. 68. Der Ausdruck kommt sonst im Alten Testament vor: an dtr. Stellen I 14,10; 21,21 und ohne בישראל in II 14,26, außerdem Dtn 32,36.
19. Sonst nur noch an der dtr. Stelle I 21,22 (vgl. außerdem I 16,7).
20. Vgl. hierzu die dtr. Stellen I 14,11; 16,4; 21,24.
21. Vgl. hierfür *Wellhausen*, Composition 287; *Benzinger*, KHC 9,150; *Kittel*, HK 1,5,229; *Stade-Schwally*, SBOT 9,39; *Šanda*, EH 9,2,94; *Gunkel*, Elisa 73.99 Anm. 11; *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 307; *Eißfeldt*, HSAT I, 556; *Montgomery*, ICC 400; *Snaith*, IntB III, 232; *de Vaux*, JerB 164 Anm. b; *van den Born*, BOT 4,2,159f.; *Gray*, OTL 487; *Smend*, Zeugnisse 168; *Steck*, Überlieferung 39; *Carlson*, VT 20,394.
22. Lediglich in v. 6b finden sich jetzt noch zwei kleinere Erweiterungen gegenüber v. 3: Hinter dem „Jahwe" der Botenformel fügt v. 6b die Apposition „der Gott Israels" ein. Außerdem wird in der Salbungsformel „Ich salbe dich zum König über Israel" das „Israel" um die Näherbestimmung „Volk Jahwes" erweitert. Da der Wortlaut der Prophetenrede in v. 12b genau v. 3 entspricht, kann man fragen, ob diese Erweiterungen in v. 6b nicht auch auf das Konto des die Prophetenrede in v. 7–10a erweiternden Dtr. gehen (vgl. *Carlson*, VT 20, 394).
    Daß v. 6b als ganzer dem Dtr. zuzuschreiben sei (so *Jepsen*, Quellen, Tabellenanhang), halte ich nicht für wahrscheinlich. Da das Prophetenwort zentrale Bedeutung hat, kann es in der Darstellung der Ausführung des Elisabefehls schlecht fehlen.
23. *Eißfeldt*, Fschr. Rost 57, versucht beide Angaben dadurch zu harmonisieren, daß er annimmt, der Königspalast habe zur Toranlage der Stadtmauer gehört, Isebel werde also in 9,33 auf die an die Stadtmauer angrenzende Flur geworfen (ähnlich schon *Šanda*, EH 9,2,100f.). Doch abgesehen davon, daß sich für diese Harmonisierung keine Anhaltspunkte im Text finden, gibt es zwischen 9,30–35 und 9,36f. noch weitere inhaltliche Differenzen. So hat *Steck*, Überlieferung 36f., darauf hingewiesen, daß beide Stellen unterschiedliche Auffassungen vom Schicksal des Leichnams Isebels haben: Nach 9,30–35 wird der Leichnam Isebels von Pferden zerstampft, nach 9,36f. von Hunden gefressen.

Die Bezeichnung Elias als „Knecht Jahwes" in v. 36 erinnert an den dtr. Ausdruck „die Knechte Jahwes, die Propheten"[24]. Auf dtr. Verfasserschaft weisen weiterhin das Motiv des Gefressenwerdens von Hunden in v. 36b[25] und die Formulierungen דבר יהוה הוא in v. 36a[26] und כדמן על פני השדה in v. 37a[27.28]. Zur dtr. Bearbeitung gehört des weiteren der Weissagungshinweis 10,10, und zwar in seiner Gesamtheit[29]. Das Sprechen vom „Nicht-Hinfallen des Wortes Jahwes, das er geweissagt hat" in v. 10a ist so typisch dtr.[30], daß neben dem nicht umstrittenen Vers 10b auch v. 10a dem Dtr. zugeschrieben werden muß[31]. Der letzte hier zur Diskussion stehende Weissagungshinweis findet sich in 10,17. Der Vers erinnert in seinen Formulierungen an den zum Dtr. gehörenden Vers I 15,29[32], in dem davon gesprochen wird, daß Baesa die Dynastie Jerobeams I. ausrottet (הכה), und zwar wie hier auch עד השמדו כדבר יהוה אשר דבר (... ביד עבדו). V. 17 ist daher mit Ausnahme von v. a*a*, der den ursprünglichen Übergang von v. 16 zu v. 18 bildet, als dtr. Produkt anzusehen[33].

24. Vgl. oben Anm. 14. Der Terminus „Knecht Jahwes" für einen Einzelpropheten findet sich im Alten Testament noch innerhalb der dtr. Bearbeitung der vorliegenden Erzählung in 10,10b (auch von *Noth*, ÜSt 84, als dtr. anerkannt!) und an den weiteren dtr. Stellen I 14,18; 15,29 (Ahia von Silo), II 14,25b (Jona ben Amitthai – *Noth*, ÜSt 75, faßt zwar II 14,25 als Zitat aus den „Tagebüchern" auf, doch dürfte dies nur für v. 25a zutreffen, v. 25b wird vielmehr mit *Jepsen*, Quellen, Tabellenanhang, dem $R^{II}$ = Dtr. zuzuweisen sein; vgl. dazu auch *Kittel*, HK 1,5,262f.; *Eißfeldt*, HSAT I,565), außerdem in I 18,36 (Elia) innerhalb der Elianovelle I 17,1–19,18 (vgl. hierzu *Fohrer*, Elia 54f., der die Bezeichnung „Knecht Jahwes" in I 18,36 auf eine dtr. Bearbeitung zurückführt) und in dem – in seiner jetzigen Form wohl späten – prophetischen Fremdbericht über eine symbolische Handlung Jesajas in Jes 20,3. Zum Titel „Knecht Jahwes" vgl. auch *Kaiser*, Knecht 19f.
25. Vgl. hierzu oben S. 21.
26. Vgl. hierzu das dtr. הוא דבר יהוה in II 15,12.
27. Vgl. hierzu die in den dtr. Prosastücken des Jeremiabuches wiederholt (8,2; 16,4; 25,33) vorkommende Wendung לדמן על פני האדמה.
28. Für die Ausscheidung von 9,36f. als dtr. Bearbeitung vgl. außer *Smend*, Zeugnisse 170, noch *Wellhausen*, Composition 287; *Gunkel*, Elisa 84.99 Anm. 39; *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 308; auch *Steck*, Überlieferung 36f. *Stade-Schwally*, SBOT 9,40, sehen nur v. 37 als sekundär an.
29. *Noth*, ÜSt 84 sieht nur 10,10b als dtr. an (vgl. *Stade-Schwally*, SBOT 9,40, die 10, 10aγb für sekundär halten).
30. Vgl. *Burney*, Notes S. XIV nr. 24, und die dtr. Stellen I 8,56; Jos 21,45; 23,14 und dazu *Noth*, ÜSt 70, auch BK 9,173f. und HAT I,7,9.
31. So neben *Smend*, Zeugnisse 170, auch *Wellhausen*, Composition 287; *Gunkel*, Elisa 87.100 Anm. 51; *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 309; *Steck*, Überlieferung 40.
32. Zur Zugehörigkeit dieses Verses zum Dtr. vgl. oben S. 20.
33. Mit *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 309; *Smend*, Zeugnisse 171; vgl. auch *Gunkel*, Elisa 87.100 Anm. 52; *Plein*, ZAW 78,15 Anm. 38; *Steck*, Überlieferung 40.

Über diese bereits von der bisherigen Forschung für dtr. gehaltenen Stellen hinaus möchte ich noch einen weiteren Vers als dtr. ansehen, und zwar 10,11: V. 11a spricht wie v. 17aβb von הכה את כל הנשארים לבית אחאב, und in v. 11b weist die Formel עד בלתי השאיר לו שריד auf dtr. Herkunft[34]. Somit sind innerhalb der Erzählung von der Revolution Jehus 9,1–10,27 folgende Stellen als dtr. Einschübe zu betrachten: 9,7–10a.36f.; 10,10f.17aβb[35].

## 2. Die annalistische Bearbeitung

Innerhalb von 9,1–10,27 sind nun jedoch auch Zusätze festzustellen, die keinerlei dtr. Stileigentümlichkeiten aufweisen. So unterbrechen 9,14.15a den Zusammenhang zwischen v. 13 und v. 15b und sind – zumindest an dieser Stelle – kaum ursprünglicher Bestandteil der Jehuerzählung[36]. *Gunkel* vermutet zwar, daß 9,14.15a die ursprüngliche Einleitung der Jehuerzählung darstellen, die vom Dtr. durch 8,28f. ersetzt wurde, aber später in 9,14.15a wieder eingefügt worden sei[37]. Doch spricht gegen diesen und ähnliche Lösungsversuche, daß der Stil von v. 14.15a nicht mit dem der übrigen Jehuerzählung übereinstimmt: dort eine Erzählung, die mit Hilfe detailliert dargestellter Episoden einen Eindruck von dem Geschehen und den Hintergründen der Revolution geben will, hier ein knapper Bericht, der an die annalistischen Notizen der Königsbücher über die anderen Revolutionen des Nordreichs erinnert[38]. Näher liegt daher die An-

34. Vgl. ihr Vorkommen an den dtr. Stellen Num 21,35; Dtn 3,3 und zu ihnen *Noth*, ATD 7,145.
35. Von diesen hier dem Dtr. zugeschriebenen Einschüben will *Schüpphaus*, Diss. 77f., 9,7aba und 10,17b auf eine vordtr. Redaktion, die II 9f. mit I 21 verbinden wollte, zurückführen und damit seine These von der Existenz eines von der Richter- bis in die Königszeit reichenden vordtr. Geschichtswerks stützen. Gegen die Annahme einer solchen vordtr. Verbindung von I 21 und II 9f. spricht jedoch, daß die beiden von *Schüpphaus* als Beleg für sie angeführten Stellen II 9,7aba und 10,17b aufgrund unserer obigen sprachlichen Analyse eindeutig dem Dtr. zuzuordnen sind. Die Verbindung von I 21 und II 9f. geht daher aller Wahrscheinlichkeit nach doch wohl erst auf den Dtr. zurück. Vgl. auch unten S. 134f.
36. Anders *Eißfeldt*, HSAT I, 556, und *Noth*, ÜSt 84, die v. 14.15a nicht ausscheiden, auch *Plein*, ZAW 78,15 Anm. 38, und *Steck*, Überlieferung 32 Anm. 1, die nur v. 14a für sekundär halten.
37. Elisa 68.98 Anm. 1.2; so auch *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 306.310, vgl. ähnlich *Kittel*, HK 1,5,230f.; *Montgomery*, ICC 400; auch *Šanda*, EH 9,2,95.
38. Vgl. besonders I 15,27; 16,9 (dazu *Montgomery*, ICC 400). 15b–17 (zur Herkunft dieser Notizen vgl. *Noth*, ÜSt 74, der sie den „Annalen der Könige von Israel" zuweist, und *Jepsen*, Quellen 30–40, nach dem sie einer „synchronistischen Chronik" aus der Zeit Hiskias entstammen). Zum Stil vgl. die Partizipialkonstruktionen in v. 14b und in I 15,27b; 16,9b.15b und die Bezeichnung כל ישראל für den israelitischen Heerbann in v. 14b und in I 15,27b; 16,16b.17a.

nahme, daß v. 14.15a aus einer annalistischen Quelle stammen und von einem Redaktor zur Ergänzung der in der Erzählung gemachten Angaben hier eingefügt worden sind[39].
Ein ähnlicher Befund liegt nun auch in 9,28f. vor. Daß die synchronistische Notiz von 9,29, die übrigens im Widerspruch zu 8,25 steht (dort Regierungsantritt Ahasjas im 12., hier im 11. Jahr Jorams), einen Zusatz darstellt, ist allgemein anerkannt. Doch dürfte auch der Bericht über das Begräbnis Ahasjas in Jerusalem in v. 28, der aus der ausschließlich an den Revolutionsereignissen im Nordreich interessierten Jehuerzählung herausfällt, nicht als ursprünglich anzusehen sein[40]. V. 28 erinnert nun in stilistischer Hinsicht stark an die annalistische Notiz von II 23,30[41]. Es wird sich also wohl auch bei ihm um einen Nachtrag aus annalistischem Material handeln. Das gleiche dürfte dann auch für v. 29 gelten[42].
Wir haben somit in unserem Text auch mit einer annalistisches Material nachtragenden Bearbeitung zu rechnen, der 9,14.15a.28f. zuzuweisen sind.
Da es nicht sehr wahrscheinlich ist, daß es in der ursprünglichen dtr. Fassung der Königsbücher Doppelungen gegeben hat, wie sie jetzt zwischen 8,25 Dtr. und 9,29 bzw. 8,28f. Dtr. und 9,14.15a existieren, ist diese annalistische Bearbeitung wohl später als die deuteronomistische anzusetzen.

### 3. Die apologetische Bearbeitung

Wahrscheinlich ist in unserer Erzählung neben der deuteronomistischen und der annalistischen Bearbeitung noch eine dritte Bearbeitung anzunehmen. In 10,19b fällt nämlich auf, daß Jehus Verhalten hier expressis verbis verteidigt wird. Dies widerspricht dem Stil der übrigen Erzählung, die Jehus Einzelaktionen gerade

39. Vgl. auch *Gray*, OTL 489f.
40. So auch *Wellhausen*, Composition 286f.; *Gunkel*, Elisa 82.99 Anm. 34; *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 308; *Smend*, Zeugnisse 169.
41. Zur Herkunft dieser Notiz vgl. *Noth*, ÜSt 77; *Jepsen*, Quellen, Tabellenanhang.
42. Normalerweise sieht man v. 29 als eine Korrektur des Synchronismus von 8,25 an (vgl. zuletzt *Gray*, OTL 495; auch *Noth*, ÜSt 84 Anm. 2), zu dem sich der Verfasser des Einschubs aufgrund des gleichzeitigen Todes Jorams und Ahasjas veranlaßt gesehen habe: Da er die Angabe von 8,26, daß Ahasja ein Jahr regiert habe, nicht mehr – wie ursprünglich gemeint – in antedatierendem Sinne, sondern postdatierend als mindestens ein volles Jahr umschließend verstanden habe, so hätte er nach 3,1 (zwölf Jahre Regierungszeit Jorams) Ahasja schon im 11. Jahre Jorams die Regierung antreten lassen müssen. Allerdings ist das Anbringen einer solchen Korrektur mitten im Erzählungsgang etwas ungewöhnlich. Ich halte daher die Auffassung, daß ein annalistisches Material nachtragender Bearbeiter in v. 28f. sowohl die Begräbnisnotiz für Ahasja als auch seinen Antrittssynchronismus eingefügt hat, für wahrscheinlicher (ähnlich schon *Klostermann*, SZ 3,422).

nicht zu beschönigen versucht[43]. Der Halbvers wird daher von *Gunkel*[44], *Greßmann*[45] und *Smend*[46] zu Recht als sekundär angesehen[47].
Der gleichen Bearbeitung ist wohl auch 10,23 zuzuschreiben. Für den sekundären Charakter dieses Verses spricht in erster Linie, daß hier von einem Auftreten Jonadabs im Baaltempel berichtet wird, obwohl in der Samariaszene 10, 17–27 Jonadab sonst nirgendwo erwähnt ist, ja in v. 25 mit seiner Anwesenheit im Baaltempel gar nicht gerechnet wird: Nach v. 25a*α* opfert dort nämlich Jehu allein[48]. Auffällig ist weiterhin, daß Jehus Hineingehen in den Tempel doppelt (sowohl am Anfang von v. 23 als auch von v. 24) erzählt wird. Es ist daher wohl dem Vorschlag *Greßmanns*[49] zu folgen, v. 23 als redaktionell anzusehen[50]. Hinter dieser Einfügung steht nun offensichtlich eine ähnliche Intention wie hinter 10,19b. Beiden Zusätzen geht es darum, Jehu zu entlasten: So scheint sich hier der Hinweis auf die Teilnahme des radikalen Jahweverehrers Jonadab an der Baalfeier gegen eine Auffassung zu richten, die Jehus (wenn auch nur als List gemeinte) Teilnahme am Baalskult meinte verurteilen zu müssen. Und die ihm in den Mund gelegte Aufforderung an die Teilnehmer der Baalfeier, die Anwesenheit keines Jahweverehrers zu dulden, soll ihn wohl vor dem Vorwurf schützen, daß er auch Leute, die bloß zufällig bei dieser Feier anwesend waren, hätte niedermachen lassen.
In diesem Zusammenhang muß nun schließlich auch noch einmal die oben behandelte Frage nach den Weissagungshinweisen in unserer Erzählung aufgegriffen werden. Oben ist nämlich der Weissagungshinweis von 9,25f. nicht diskutiert worden. Bei ihm fehlten typisch dtr. Wendungen, so daß schon aus diesem Grund für ihn eine Zuweisung zu den oben untersuchten dtr. Weissagungshinweisen nicht in Frage kam. Gegen eine solche Zuweisung sprach weiterhin, daß die vom Dtr. aufgenommene Nabotherzählung von I 21 in mehreren Punkten zu den Angaben von 9,25f. in Widerspruch steht[51]: Das Grundstück des Jesreeliten Naboth liegt nach I 21 neben dem Palast Ahabs, nach 9,25f. dagegen außer-

43. Vgl. z. B. die Szenen 10,1–9 und 10,12–14. Daß der Verfasser der ursprünglichen Erzählung trotzdem die Legitimität der Jehurevolution nachweisen will, dazu vgl. unten S. 29f.
44. Elisa 90.
45. SAT 2,1, 2. Aufl. 309.
46. Zeugnisse 171.
47. Vgl. auch *Steck*, Überlieferung 32 Anm. 1.
48. Vgl. besonders das Suffix der 3. masc. sing. in ככלתו.
49. SAT 2,1, 2. Aufl. 310, auch Textkritikanhang 12.
50. Der Plural von ויבאו in v. 24a*α* ist wohl unter dem Eindruck der Erwähnung des gemeinsamen Auftretens von Jehu und Jonadab in v. 23 entstanden. Ursprünglich stand hier wohl wie in v. 25a*α* ein Singular.
51. Vgl. hierzu *Wellhausen*, Composition 281f.; *Benzinger*, Jahvist 57f.; *Fohrer*, Elia 69–71; *Steck*, Überlieferung 51 Anm. 2.

halb der Stadt. I 21 bezeichnet das in Frage stehende Stück Land als Weinberg (v. 1), 9,25f. als ein Feldgrundstück (חלקת שדה). In I 21 wird Naboth allein getötet (v. 13), nach 9,26 jedoch zusammen mit seinen Söhnen. Schließlich findet sich auch für den Inhalt des Drohwortes von 9,26 (Jahwe wird Ahabs Untat auf dem Grundstück Naboths vergelten) in I 21 keine Parallele[52]. Dabei machen nun die Angaben von 9,25f. im Unterschied zu denen von I 21 einen historisch zuverlässigen Eindruck. So ist es historisch wahrscheinlicher, daß das Grundstück Naboths außerhalb der Stadt lag: Bei den engen Raumverhältnissen einer antiken palästinensischen Stadt dürfte innerhalb der Stadt kaum Platz für einen Weinberg gewesen sein[53]. Auch entspricht die 9,26 vorausgesetzte Sippenhaftung den Rechtsverhältnissen des 9. Jahrhunderts[54].

Von diesem Befund her ist es verständlich, daß in der bisherigen wissenschaftlichen Diskussion die Ursprünglichkeit dieses Weissagungshinweises noch nicht in Frage gestellt wurde. Bei einer näheren Untersuchung ergeben sich jedoch verschiedene Verdachtsmomente, die auf eine Nichtursprünglichkeit dieser Verse schließen lassen. So zeigt sich, daß 9,25f. die einzige Stelle innerhalb von II 9f.* ist, in der der in der Nabothaffäre sich zeigende königliche Absolutismus der Omriden als Motiv für die Jehurevolution genannt wird. Sonst sieht die Erzählung immer nur den von Isebel eingeführten Baalsdienst als Revolutionsgrund an (vgl. 9,22; 10,15f.17–27). Hinzu kommt, daß die Sprache in 9,25f. stärker formelhaft ist als sonst in der Erzählung (vgl. das כדבר יהוה und das doppelte נאם יהוה). Es ist daher zu vermuten, daß in v. 26a ein ursprünglich frei umlaufendes Prophetenwort gegen Ahab vorliegt, das durch v. 25f. nachträglich in

52. Auf einen weiteren Unterschied kann erst unten S. 122 Anm. 246 näher eingegangen werden: In II 9,25f. ist der Sprecher des aufgrund der Nabothaffäre an Ahab ergehenden Jahwewortes nicht Elia, sondern ein Anonymus.

53. Vgl. *Fohrer*, Elia 70.

54. *Steck*, Überlieferung 49–52, ist zwar auch der Meinung, daß die Angaben von 9,25f. zeitlich früher und historisch zuverlässiger als die von I 21,1ff. sind, vertritt aber gleichzeitig die Auffassung, daß zwischen 9,25f. und I 21,1ff. kein nennenswerter zeitlicher Abstand besteht. Diese Auffassung wird jedoch dem Textbefund nicht gerecht: I 21 setzt offensichtlich spätere Rechtsverhältnisse als 9,25f. voraus. Dies zeigt sich insbesondere daran, daß I 21 die Sippenhaftung nicht mehr als das Normale ansieht und somit in den Zusammenhang eines im Deuteronomium manifest werdenden Rechtsdenkens (vgl. Dtn 24,16) einzuordnen ist (vgl. auch I 21,13 mit Dtn 19,15: Zweizahl der Zeugen!). Grundsätzlich spricht gegen eine Entstehung von 21,1ff. in der Regierungszeit Jehus, daß das darin vorausgesetzte historisch falsche Ahabbild (vgl. *Steck*, Überlieferung 65–71.75), nach dem ein schwacher Ahab ganz unter dem Einfluß Isebels steht, zu einer Zeit, in der noch ein großer Teil der Bevölkerung Ahab persönlich kannte, nicht vorstellbar ist. Zu *Stecks* traditionskritischer Analyse von I 21 vgl. unten S. 122 Anm. 246.

die Jehuerzählung eingefügt wurde[55]. Fragt man nach der Intention der beiden Verse, so zeigt sich hier eine ähnliche Tendenz wie in 10,19b.23: Sie wollen Jehu durch den Hinweis entlasten, daß er bei der Ermordung Jorams und der Schändung seiner Leiche „nach dem Wort Jahwes" handelte. 9,25f. ist daher mit zu der apologetischen Bearbeitungsschicht zu rechnen.
Wie 9,25f. muß nun selbstverständlich die Erwähnung der חלקת נבות in v. 21bβγδ, die ohne Störung des Kontextes auszuscheiden ist, beurteilt werden. Somit sind dieser Bearbeitung 9,21bβγδ.25f.; 10,19b.23 zuzuweisen.
Da die Angaben von 9,25f. älter als die der vom Dtr. aufgenommenen Nabotherzählung von I 21 sind, ist diese Bearbeitung vor der des Dtr. anzusetzen. Ihre apologetische Tendenz für Jehu erklärt sich dabei am besten, wenn wir sie noch in die letzte Zeit der Dynastie Jehus datieren. Vielleicht sind Vorwürfe wie die später in Hos 1 geäußerten als Hintergrund zu sehen[56].

### 4. Die Unwahrscheinlichkeit weitergehender literarkritischer Vorschläge

Die Tatsache, daß in der Jehuerzählung nur in 9,1ff. von der Beteiligung Elisas an der Revolution die Rede ist und im weiteren Gang der Erzählung mit keinem

55. Daß das Wort nicht für die vorliegende Situation konzipiert wurde, zeigt sich daran, daß es sich ursprünglich gegen Ahab, nicht gegen Joram richtet (vgl. *Steck*, Überlieferung 33f.).
56. Diese Beurteilung von 9,25f. hat nun auch Konsequenzen für die zeitliche Ansetzung der Erzählung I 21*. Gehört 9,25f. in die 1. Hälfte des 8. Jahrhunderts, dann wird man die erheblich jüngere Form der Nabothüberlieferung von I 21 (vgl. hierzu oben Anm. 54) kaum noch aus dem Nordreich herleiten können. Diese Vermutung wird durch folgende Beobachtung bestätigt: Nur in I 21,1 und in II 1,3 findet sich im Alten Testament die Bezeichnung „der König von Samaria". Bei diesem Titel ist unklar, worauf sich das „Samaria" bezieht. *Jepsen*, Nabi 59 Anm. 4, denkt an die Residenz Samaria und will diese Bezeichnung „aus einer frühen Zeit verstehen, in der die Residenz Samaria noch etwas Neues gegenüber Sichem und Tirza war". Doch scheint mir die KBL, 1. Aufl. 994b, vorgeschlagene Auffassung wahrscheinlicher zu sein, daß hier „Samaria" das *Gebiet* bezeichnet, dessen Hauptstadt die Residenz Samaria ist. Nun wird „Samaria" in dieser auf ein Gebiet bezogenen Bedeutung im Alten Testament nur für die assyrische bzw. babylonische oder persische Provinz Samaria gebraucht (vgl. I 13,32; II 17,24.26; 23,19; Jer 31,5; Ob 19; Neh 3,34). Die Belege für diesen Gebrauch von „Samaria" für die Zeit vor 722 sind alle anzufechten (zu Hosea vgl. *Wolff*, BK 14,1,179; zu Am 3,9 vgl. BHK z. St.; weiterhin vgl. *Noth*, WAT 92f.; auch *Fichtner*, BAT 12,1,316 Anm. 19). Es ist von daher zu vermuten, daß die Bezeichnung des Königs von Israel mit „König von Samaria" erst nach der assyrischen Eroberung aufgekommen ist (vgl. schon *Stade*, Geschichte I, 522 Anm. 3; auch *Šanda*, EH 9,1, 470, der allerdings daran denkt, daß sich schon Menahem diesen Titel zugelegt habe, was durch nichts wahrscheinlich zu machen ist). I 21* dürfte somit wie die den

Wort mehr darauf Bezug genommen wird, hat immer wieder Anlaß dazu gegeben, über die Annahme der soeben behandelten Bearbeitungsschichten hinaus noch weitere literarkritische Differenzierungen innerhalb von 9,1–10,27 vorzunehmen. So hat *Gray*[57] in der Nachfolge *Benzingers*[58] vermutet, daß unserer Erzählung zwei Quellen zugrunde liegen, in 9,1–14a eine prophetische Quelle und in der Folge eine säkulare Quelle. Auf die Unwahrscheinlichkeit dieser Annahme hat nun jedoch schon *Kittel*[59] gegenüber *Benzinger* hingewiesen: Daß von einem Propheten als von einem משגע gesprochen wird, wie es in v. 11 geschieht, ist in einer prophetischen Überlieferung undenkbar.
Um dieser Schwierigkeit zu entgehen, hält *Fohrer*[60] nur noch 9,1–10 für die in den Bericht über die Jehurevolution aufgegangene Prophetenerzählung. Doch auch diese Auffassung erweist sich als unwahrscheinlich: Daß zwischen 9,10b und 9,11 eine Nahtstelle sein soll, wird durch nichts nahegelegt.
Überhaupt spricht gegen eine literarkritische Ausscheidung der Elisaepisode 9,1ff. die Tatsache, daß der Jehuerzählung ohne 9,1ff. die Exposition fehlt und sich zudem keinerlei Anhaltspunkte dafür ergeben, daß 9,1ff. der spätere Ersatz für eine ursprünglichere Form der Exposition darstellt. Außerdem ist der Umstand, daß Elisas Handlung von 9,1ff. im weiteren Gang der Erzählung nicht mehr erwähnt wird, im Rahmen von 9,1–10,27 nicht als Besonderheit zu werten. Auch die Begegnung Jehus mit Jonadab in 10,15f. ist in der ursprünglichen Erzählung[61] eine Episode ohne weitere Folgen. Es gehört eben zum Stil der Jehuerzählung, daß sie sich aus mehreren Episoden zusammensetzt, die untereinander nur sehr locker verknüpft sind.
Ist dieser stilistische Charakter der Jehuerzählung erkannt, dann erledigen sich damit zwei weitere in der Forschungsgeschichte zur Literarkritik von II 9f. gemachte Vorschläge: So wird man jetzt nicht mehr mit *Stade*[62] die historische Unvereinbarkeit von 10,12–14 mit dem Vorausgehenden[63] und die von 10,15f. mit dem Folgenden[64] dazu benutzen können, die Episode von der Ermordung

gleichen Titel gebrauchende Erzählung II 1* nach 722 entstanden sein. Für eine Spätdatierung von I 21* vgl. auch *Miller*, VT 17,311f.

57. OTL 484.
58. KHC 9,149. Nach *Benzinger* beginnt die eigentliche Jehugeschichte erst 9,14. Es ist allerdings zu beachten, daß *Benzinger* in Jahvist 56–59 diese These aufgegeben hat. Dort schreibt er die ganze Erzählung J zu. Nur in 9,14.15a; 10,12–17 sieht er Reste der Jehugeschichte von E.
59. HK 1,5,227.
60. Einleitung 254.
61. Vgl. oben S. 25.
62. ZAW 5,276f., auch *Stade-Schwally*, SBOT 9,40.228; ähnlich *Benzinger*, KHC 9,149, auch noch Jahvist 56.
63. Es ist unwahrscheinlich, daß mehrere Tage nach dem Ausbruch der Revolution sich noch judäische Prinzen ahnungslos auf dem Weg nach Jesreel befinden.
64. Die List von 10,18 paßt nicht zu einer vorherigen öffentlichen Solidarisierung Jehus mit dem Verfechter eines kompromißlosen Jahwismus.

der judäischen Prinzen und die von Jehus Zusammentreffen mit Jonadab 10, 12–14.15f. als sekundäre Einfügungen auszuscheiden. Ebenso ist es jetzt unnötig, mit *de Vaux*[65] und *Gray*[66] anzunehmen, daß die beiden Episoden nicht an ihrer ursprünglichen Stelle stehen. Die genannten Schwierigkeiten beheben sich nämlich, wenn man erkennt, daß in dieser Erzählung chronologische Gesichtspunkte zugunsten des folgenden sachlichen Aufbaus zurücktreten: Nachdem 9,1–13* die Erhebung Jehus zum König dargestellt hat, spricht 9,15b–35* von Jehus Vorgehen gegen die führenden Vertreter der Omridendynastie und 10,1–14 von der Ausrottung der restlichen Mitglieder des bisherigen Königshauses. Dabei stellt der Verfasser die in diesem Zusammenhang relativ unwesentliche Ermordung von zufällig sich im Nordreich aufhaltenden Mitgliedern des judäischen Königshauses an den Schluß (10,12–14). Als Höhepunkt folgt dann am Ende der Erzählung die Schilderung der Ausrottung des Baalskultes in Samaria 10,15–27*. An den Beginn dieser Schilderung wird – nun wieder aus Gründen des sachlichen Zusammenhangs und nicht, weil es sich historisch in dieser Reihenfolge abgespielt haben soll! – die Solidarisierungsszene Jehu–Jonadab gesetzt.

## *II. Datierungsfragen*

Zum Schluß noch einige Überlegungen zur Entstehungszeit der ursprünglichen Jehuerzählung. Wir gehen dabei aus von der Beobachtung, daß die grausamen Ereignisse der Jehurevolution in ihr ohne Beschönigung dargestellt werden[67]. Diese Tatsache ist in der Forschungsgeschichte auf die verschiedenste Art und Weise zu erklären versucht worden. So führt *Gunkel* sie darauf zurück, daß der Verfasser II 9f.* „in voller Unparteilichkeit" niedergeschrieben habe[68], eine Erklärung, bei der man ihm kaum wird folgen können: Zwar handelt es sich bei II 9f.*, wie in der alttestamentlichen Forschung allgemein anerkannt ist[69], um eine Geschichtserzählung. Aber auch eine Geschichtserzählung enthält im Alten Testament nie objektive Geschichtsschreibung im modernen Sinne, die nur aufzeigen will, wie es wirklich gewesen ist. Auch der entwickeltsten alttestamentlichen Geschichtsdarstellung geht es vielmehr immer darum, die Gegenwartsbedeutung geschichtlicher Ereignisse herauszustellen, ein Ziel, von dem her sie zu dem dargestellten Geschehen notwendigerweise Stellung nehmen muß. Bei

65. JerB 170 Anm. b.c.
66. OTL 502.504; vgl. auch *Montgomery*, ICC 400, zu 10,12–14 und *van den Born*, BOT 4,2,164f., zu 10,15f.
67. Vgl. oben S. 24f.
68. Elisa 92.
69. Vgl. zuletzt *Noth*, RGG II, 1500; *Plein*, ZAW 78,15–17; auch *Fohrer*, Elia 69; *Steck*, Überlieferung 32 Anm. 2.

der Erklärung, die *Kittel*[70] für die ungeschminkte Darstellung der Revolutionsereignisse gibt, ist dieser Gesichtspunkt zwar berücksichtigt: *Kittel* nimmt an, daß der Verfasser ein „Freund des Ahabhauses" sei, „der die Thaten Jehus in das möglichst ungünstige Licht stellt". Allerdings ist bei ihm diese Auffassung dadurch bedingt, daß er II 9f. als ursprüngliche Fortsetzung von I 20.22[71] ansieht[72], was kaum wahrscheinlich ist[73]. Innerhalb II 9f. selbst jedoch ergeben sich keine Anhaltspunkte für eine ahabfreundliche Haltung. Eher trifft daher schon die entgegengesetzte Meinung *Benzingers* das Richtige, die die nichts beschönigende Darstellungsweise damit erklärt, daß „hier mit einem gewissen Wohlgefallen die Vernichtung des Hauses Ahabs als gerechtes Gericht Gottes über Ahabs Frevel" geschildert wird[74]. Zwar wird man nach der obigen Literarkritik, aufgrund deren die Weissagungshinweise nicht zur ursprünglichen Erzählung gehören, die Auffassung *Benzingers* nur modifiziert wiederholen können. Doch daß der Verfasser auf der Seite Jehus steht, wird kaum zu bezweifeln sein[75]. Seine Darstellung, die die Ausrottung des Baalskultes in Israel und damit die Durchsetzung des Alleinverehrungsanspruchs Jahwes als das Hauptziel der Revolution erscheinen läßt, zeigt, daß es ihm darum geht, Jehus Aufstand als legitim darzustellen[76].

Daß der Erzähler trotz der Absicht, Jehu zu rechtfertigen, von jeder Beschönigung der im Verlauf der Revolution vorgekommenen Grausamkeiten absieht, ist dann nur damit zu erklären, daß die Erzählung zu einer Zeit abgefaßt wurde, in der die Einzelheiten des Revolutionsgeschehens noch allgemein bekannt waren. Wir müssen sie somit in der Zeit der ersten Könige der Dynastie Jehus ansetzen[77].

70. HK 1,5,228. 71. Vgl. ebd. 162.
72. In Anlehnung an *Wellhausen*, Composition 286f.
73. Vgl. unten S. 41f.
74. KHC 9,148f.
75. Vgl. *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 312: „Für den Erzähler ist Jehu trotz seiner Bluttaten der Vollstrecker des göttlichen Strafgerichtes"; ähnlich *Jepsen*, Nabi 73f.; *Montgomery*, ICC 399; *Plein*, ZAW 78,16; *Steck*, Überlieferung 32 Anm. 1.
76. Auf diese Tendenz hat besonders *Miller*, VT 17,321f., hingewiesen. Allerdings ist er der Meinung, daß der Verfasser der Jehuerzählung hierbei Geschichtsklitterung treibe, um so die ursprüngliche Motivierung der Jehurevolution zu verdecken. Vgl. dazu unten S. 142.
77. *Šanda* (EH 9,2,123f.), *Montgomery* (ICC 399), *Alt* (Kleine Schriften III,283) und *Steck* (Überlieferung 32 Anm. 2) denken an die Regierungszeit Jehus (845–818). *Jepsen* (Nabi 73f.) und *Miller* (VT 17,321f.; vgl. hierzu oben Anm. 76) wollen demgegenüber die Erzählung in die Zeit der letzten Könige der Dynastie Jehus ansetzen. *Jepsen* führt dafür vor allen Dingen an, daß die Bezugnahme auf Elia in 9,36; 10,10.17 „einen ziemlichen Abstand von den Ereignissen vermuten" läßt, ein Argument, das nach der obigen Literarkritik, nach der alle Erwähnungen Elias der dtr. Bearbeitung zuzuschreiben sind, entfällt.

Aus der aufgezeigten Tendenz der Erzählung ergibt sich weiterhin, daß sie aus Kreisen stammt, die der neuen Dynastie positiv gegenüberstanden[78].

78. Eine noch nähere Eingrenzung der geistigen Heimat von II 9f.* scheint mir nicht möglich zu sein. *Steck*, Überlieferung 47, denkt zwar an „Kreise der Beamtenschaft oder des Militärs um Jehu ..., die direkten Einblick in die Ereignisse hatten", doch ist dies nicht sicher beweisbar. Noch weniger wahrscheinlich ist jedoch die Annahme, daß II 9f.* aus prophetischen Kreisen stamme (vgl. *Montgomery*, ICC 399; ähnlich *Plöger*, Prophetengeschichten 26f.; aber auch *Noth*, ÜSt 80, der II 9f.* den „Erzählungen über das Eingreifen von Propheten in die Aufeinanderfolge von israelitischen Königen und Dynastien" zuordnet [vgl. dazu oben S. 15]). Gegen sie spricht schon die bereits oben (S. 28) erwähnte Tatsache, daß der Verfasser in 9,11 einen Propheten als משגע bezeichnen läßt (vgl. *Plein*, ZAW 78,15f.; *Steck*, Überlieferung 32 Anm. 2).

## C. Die Kriegserzählungensammlung

### *I. Die Erzählung vom Feldzug gegen Moab 3,4–27*

#### 1. Analyse

Von wenigen – unten noch zu nennenden – Ausnahmen abgesehen, wird II 3, 4–27 in der heutigen wissenschaftlichen Diskussion als literarische Einheit beurteilt. Folgende Beobachtungen lassen jedoch Zweifel an dieser Auffassung aufkommen:

1. Die Gestalt des Elisa taucht erst in v. 11 und dabei völlig unvermittelt in der Erzählung auf: Wie es kommt, daß er im Heer anwesend ist, wird mit keinem Wort erklärt. Ebenso plötzlich verschwindet er nach v. 19 dann aus dem Fortgang der Erzählung.
2. Gravierender ist noch, daß zwischen der Weissagung des Elisa und dem Bericht über den Kriegsverlauf verschiedene Auffassungen über den Ausgang dieses Feldzuges bestehen: In v. 18f. wird ein Sieg der Israeliten vorausgesagt, der Fortgang der Erzählung (v. 21–27) spricht jedoch, nachdem er von anfänglichen Erfolgen berichtet hat, von einer schließlichen Niederlage[1].
3. Hinzu kommt, daß beim Erzählmotiv des Wasserwunders dem unerwartet auftauchenden Wasser im Verlauf der Erzählung zwei ganz verschiedene Funktionen zugeschrieben werden: Nach v. 20–27 dient es dazu, die Moabiter zu einer für sie gefährlichen Täuschung zu verführen. In dem voraufgehenden Mittelteil der Erzählung, in dem von Elisa berichtet wird, erwartet man dagegen das Wasser für die Versorgung des Heeres und der es begleitenden Tiere (9b.16f.)[2].

*Nelson Glueck* hat nun bereits 1936 in einer Fußnote seines Aufsatzes über „The Boundaries of Edom" die Meinung vertreten, daß in 3,4–27 von einer ursprünglichen Kriegserzählung eine Elisa-Bearbeitung abgehoben werden kann[3]. Der Kriegserzählung schreibt *Glueck* die folgenden Verse zu: v. 4–9.16 (hier statt 16a ursprünglich ויאמר מלך אדום). 17aγ (in der Form והנחל הזה ימלא מים). 21.24aβ.25aγ (lies עד קיר חרשת). 25b–27, während seiner Meinung nach v. 10–16a.17.20.22f.24aα zur Elisa-Bearbeitung gehören. Außerdem weist er v. 18f.24b.25aαβ einer dtr. Bearbeitung zu. *Glueck* hat richtig erkannt, daß die Elisagestalt erst durch eine Bearbeitung in die Erzählung vom Moabiterfeldzug eingeführt worden ist. Allerdings ist die Einzeldurchführung seiner literarischen Analyse zu kompliziert, um überzeugen zu können. Außerdem liegen für die Annahme einer dtr. Schicht in 3,4–27 keinerlei Anhaltspunkte vor: In den

1. Aus dieser Beobachtung hat schon *Greßmann* (SAT 2,1, 2. Aufl. 286) den Schluß gezogen v. 18f. sei einer Bearbeitungsschicht, seiner Meinung nach dem Dtr., zuzuschreiben.
2. Vgl. hierzu schon *Reiser*, ThZ 9,323–325, und dazu unten Anm. 17.
3. HUCA 11,150 Anm. 43 (aufgenommen von *Liver*, PEQ 99,27 Anm. 44).

von *Glueck* für sie angegebenen Versen finden sich keine dtr. Stileigentümlichkeiten[4].
Die Ausscheidung einer prophetischen Schicht aus 3,4–27 wird auch von *Jepsen*[5] erwogen, und zwar weist er ihr – darin eine nicht so komplizierte Analyse wie *Glueck* bietend – v. 9–20 zu. Er verwirft diese Möglichkeit jedoch und begründet dies damit, daß das Vorkommen des Wassermotivs in beiden Schichten ihm eine Scheidung nicht durchführbar erscheinen lasse, wobei er allerdings die oben herausgestellte verschiedene Funktion des Wassermotivs in v. 9bff. und in v. 20ff. übersieht. *Jepsen* geht bei seiner Überlegung zu Recht davon aus, daß man den gesamten Mittelteil der Erzählung zusammensehen muß. Allerdings hat er sich weitere literarkritische Einsichten dadurch verbaut, daß er meint, aus c. 3 eine vollständige Nabilegende herauspräparieren zu müssen. In diesem Punkt ist die *Glueck*sche Annahme einer prophetischen Bearbeitungschicht der *Jepsen*schen Auffassung vorzuziehen.
Unter dieser Voraussetzung ist nur eine geringfügige Modifikation der von *Jepsen* erwogenen literarkritischen Aufteilung nötig: Das plötzliche Erscheinen des Wassers in v. 20 wird am besten als Einleitung des Täuschungsmotivs von v. 21ff. verstanden. Außerdem ist v. 9a, da das zum Elisateil gehörende Wassermangelmotiv erst in v. 9b einsetzt, noch der vorprophetischen Schicht zuzuweisen. Mit durch die Bearbeitung entstandenen Lücken in der ursprünglichen Kriegserzählung braucht man wahrscheinlich nicht zu rechnen: V. 20 läßt sich ohne weiteres an v. 9a anschließen[6].
Dieses allein von inhaltlichen Erwägungen her gewonnene Ergebnis erfährt seine Bestätigung durch eine Betrachtung des Stils der beiden Schichten: Während der Text von v. 9b–19 ganz und gar durch theologische Termini geprägt ist (vgl. קרא mit Subjekt „Jahwe" v. 10.13; נתן ביד mit Subjekt „Jahwe" v. 10. 13.18; דרש את יהוה v. 11; דבר יהוה v. 12; יהוה צבאות אשר עמדתי לפניו v. 14; יד יהוה v. 15; כה אמר יהוה v. 16f.; נקל בעיני יהוה v. 18), fehlen solche theologischen Termini in der von uns ermittelten ursprünglichen Schicht v. 4–9a. 20–27 vollständig. Noch deutlicher wird der Unterschied zwischen der Kriegserzählungsschicht und der prophetischen Schicht, wenn man nur das Vorkommen des Jahwenamens in beiden Schichten vergleicht: Während sich für ihn in v. 9b–19 zehn Belege finden, kommt er in der ursprünglichen Schicht kein einziges Mal vor.

4. Dies spricht auch gegen den Vorschlag *Greßmanns* (vgl. oben Anm. 1), v. 18f. dem Dtr. zuzuschreiben.
5. Nabi 79 Anm. 2. Aufgegriffen wurde *Jepsens* Hinweis von *Miller* (JBL 85,446), der mit einer – allerdings von ihm nicht genauer abgegrenzten – Prophetenbearbeitung von c. 3 rechnet.
6. Die Vorstellung, daß ein entscheidendes Ereignis am 7. Tag eintritt, findet sich auch sonst in diesen volkstümlichen Kriegserzählungen (vgl. I 20,29).

Schließlich spricht auch die ganz und gar unterschiedliche „theologische" Ausrichtung der beiden von uns ermittelten Schichten für die obige Literarkritik: Während die Bearbeitungsschicht – ich bezeichne sie im folgenden als Propheten-bearbeitung – die Intention verfolgt, eine Theologie des prophetischen Jahweworts zu vermitteln, handelt es sich bei v. 4–9a. 20–27 um eine volkstümliche Erzählung ohne jegliche theologische Absichten. Die von ihrem Erzähler vorausgesetzten religiösen Anschauungen bewegen sich vielmehr noch in der Nähe magischen Denkens[7]: Das Menschenopfer wird als ex opere operato wirkend vorgestellt, und auch die קצף-Vorstellung von v. 27 stammt wohl aus einem Bereich, in dem personale Gottesvorstellungen noch keine Rolle spielen[8]. Überhaupt wird in dieser Schicht nirgendwo mit dem Handeln persönlicher Gottheiten gerechnet[9.10].

## 2. Die Prophetenbearbeitung

Die schon oben kurz skizzierte theologische Intention der Prophetenbearbeitung soll im folgenden noch etwas genauer untersucht werden. Am zweckmäßigsten geht man dabei von einer Betrachtung der Verse 18f. aus. Diese Verse wollen die im Kriegsbericht v. 25–27 geschilderten militärischen Erfolge der Israeliten als Erfüllung einer prophetischen Weissagung erscheinen lassen, was sich insbesondere daran zeigt, daß sich v. 19 eng an v. 25 anschließt. Man bekommt den Eindruck, daß die Bearbeitung von der Voraussetzung ausgeht, es gäbe keine wesentlichen Ereignisse, die nicht durch Propheten vorausgesagt worden seien, von einer Theorie also, die in der dtr. Bearbeitung des Amosbuches in Am 3,7[11]

7. Vgl. *Y. Kaufmann*, Maaloth 6/7, 1963, 7–9 (nach *Liver*, PEQ 99,30 Anm. 55).
8. Der Ausdruck היה קצף על findet sich sonst im Alten Testament hauptsächlich in späten Stücken (Num 1,53; 18,5; Jos 22,20; 1 Chr 27,24; 2 Chr 19,10; 24,18; 29,8; 32,25). Einen vorexilischen Beleg stellt möglicherweise Jos 9,20 dar (vgl. *Noth*, HAT I, 7,54.59, der Jos 9,20 zum vordtr. Bestand von Jos 9 rechnet). Bemerkenswert ist, daß an den genannten Stellen nie expressis verbis davon gesprochen wird, daß der קצף von einer Gottheit ausgeht. Dies deutet wohl darauf hin, daß die קצף-Vorstellung aus einem Denken stammt, das noch nicht mit persönlichen Gottheiten rechnete. Vgl. auch *von Ra* ThAT I, 282.
9. Sowohl die Meinung *Kittels* (HK 1,5,196; ebenso *Šanda*, EH 9,2,24), daß in v. 27aγ ein ursprüngliche Erwähnung des moabitischen Gottes Kamosch gestrichen worden sei, als auch die ähnliche – allerdings ohne Textänderung auskommende – Auffassung *Greßmanns* (SAT 2,1, 1. Aufl. 287. *Greßmann* hat diese Meinung jedoch in der 2. Aufl. des Kommentars aufgegeben!), daß der Verfasser in v. 27 von einem Sieg des Kamosch über Jahwe berichten wolle, haben keinerlei Anhalt im Textbefund.
10. Zu weiteren literarkritischen Überlegungen geben die wörtlichen Übereinstimmungen zwischen II 3 und I 22 Anlaß. Vgl. dazu unten S. 44f.
11. Vgl. hierzu *W. H. Schmidt*, ZAW 77, 185–187; *Wolff*, BK 14,2,137.

ihre klassische Formulierung gefunden hat: „Der Herr Jahwe tut nichts, ohne daß er seinen Plan seinen Knechten, den Propheten, geoffenbart hat."
Gegen diese Interpretation von v. 18f. scheint allerdings die Tatsache zu sprechen, daß nach v. 27 der Feldzug mit einer Niederlage der Israeliten endet, die Prophetenbearbeitung in v. 18f. Elisa aber einen militärischen Erfolg weissagen läßt. Doch wird man diese Diskrepanz nicht überbewerten dürfen. Es deutet nämlich einiges darauf hin, daß der Verfasser der Prophetenbearbeitung v. 27 nicht mehr richtig verstanden hat. Daß besonders v. 27aγ Verständnisschwierigkeiten bereitete, zeigt sich noch bei den alten Übersetzungen: G gibt קצף mit μεγάμελος wieder, V spricht von *indignatio ... in Israel*. Der קצף wird also hier als psychologische Wirkung des Menschenopfers auf die Israeliten aufgefaßt. Die in ויהי קצף גדול על ישראל enthaltene Andeutung einer Niederlage Israels scheint offensichtlich im Laufe der Zeit nicht mehr verstanden worden zu sein. Am deutlichsten zeigt sich dies bei *Josephus*[12]: Er entnimmt v. 27, daß die Israeliten aus Mitleid mit dem so schwer geschädigten König von einer vollständigen Ausnutzung ihrer militärischen Überlegenheit abgesehen hätten. Wahrscheinlich hat der Verfasser der Prophetenbearbeitung den Ausgang der Erzählung ähnlich gedeutet. Dabei war ihm die Tatsache, daß die Israeliten ihre militärischen Erfolge nicht voll ausnutzten, nicht wichtig genug, um sie in die Weissagung des Elisa aufzunehmen.
Daß der Verfasser der Prophetenbearbeitung einzelne Punkte der alten Kriegserzählung anders auffaßt, als sie ursprünglich gemeint waren, zeigt sich auch an den bereits oben genannten Differenzen im Verständnis des Wasserwunders: In der Kriegserzählung hatte das plötzliche und für alle Beteiligten völlig unerwartete Auftauchen einer Flutwelle[13] keine andere Bedeutung, als daß ihr Wasser, das in der aufgehenden Sonne wie Blut aussah[14], die Moabiter zu dem Irrtum verleiten sollte[15], die verbündeten Heere hätten untereinander ein Blutbad an-

12. Ant. 9,3,2 § 43.
13. Der Erzähler scheint hier einen *sail* beschreiben zu wollen (so *Montgomery*, ICC 362; *Médebielle*, LStB 3,707; *de Vaux*, JerB 140 Anm. a; *Gray*, OTL 436). Mit *sail* bezeichnen die Beduinen eine sich durch die Wüste wälzende Flutwelle, die gewöhnlich im Gefolge von Wolkenbrüchen auftritt. An ähnliches denkt *Josephus* (Ant. 9,3,2 § 37f.), wenn er das plötzliche Erscheinen des Wassers damit erklärt, daß in den höhergelegenen Teilen Edoms ein heftiger Regen gefallen sei. Vgl. auch *Šanda*, EH 9,2,22.
14. Da die Rotfärbung des Wassers auf die aufgehende Sonne zurückgeführt wird, ist hier nicht die oft von Reisenden in diesen Gebieten beobachtete Färbung des Wassers durch roten Sand (vgl. z. B. *Musil*, Arabia Petraea I,83) als dieses Erzählungsmotiv auslösende Erfahrung anzunehmen, sondern vielmehr das Phänomen, daß bei den Sonnenaufgängen im Negeb Wasser in einer roten Färbung erscheinen kann (vgl. *Thenius*, KeH 9,282; *Kittel*, HK 1,5,195; auch *de Vaux*, JerB 140 Anm. b).
15. Die hier vorausgesetzte Leichtgläubigkeit der Moabiter ist ein typisches Märchenmotiv. Für Parallelen vgl. *Gunkel*, Märchen 134f.

gerichtet. Der Bearbeiter scheint diesen Zusammenhang nicht mehr ganz durchschaut zu haben und gibt deshalb dem plötzlich auftauchenden Wasser den Sinn einen akuten Wassermangel im Heer zu beheben (v. 9b). Weiterhin läßt der Bearbeiter das Wasser in einem נחל[16] erscheinen (vgl. v. 16f.), obwohl sich die ursprüngliche Erzählung vorstellt, daß sich das Wasser über das Land (הארץ) ausbreitet[17]. Eine falsche Interpretation des v. 27 durch den Verfasser der Prophetenbearbeitung liegt also durchaus im Bereich der Wahrscheinlichkeit, und es spricht daher nichts mehr gegen die oben geäußerte Meinung, daß ein wesentliches Anliegen des Verfassers der Prophetenbearbeitung darin bestand, eine möglichst genaue Entsprechung zwischen der prophetischen Voraussage und dem späteren tatsächlichen Geschehen herauszuarbeiten.

Auf eine weitere Tendenz der Prophetenbearbeitung stoßen wir schließlich bei einer Betrachtung der Verse 10–14: Hier wird auf der einen Seite der Unglaube

16. נחל entspricht hier arabisch *wādi*, bezeichnet also ein Bachtal, das nur während der Regenzeit Wasser führt. Vgl. hierzu *Schwarzenbach*, BHH I,188f.

17. Auf diese Differenzen zwischen den Orakeln von v. 16f. und dem Schluß der Erzählung von v. 20ff. hat schon *Reiser* (ThZ 9, 323–325) hingewiesen. Er will daraus den Schluß ziehen, daß es sich bei 3,16 und 3,17a um ehemals selbständig tradierte eschatologische Gottessprüche handelt. Dies soll im übrigen für alle sich in den Elia-Elisa-Erzählungen findenden Sprüche gelten, die mit כה אמר יהוה eingeleitet werden, also auch für I 17,14; II 2,21; 4,43; 7,1. Sie alle hätten ursprünglich – wie z. B. Am 9,13 – eine Heilszeit angekündigt, in der aller Mangel aus der Natur verschwunden sein wird (ebd. 331–333). Erst im Laufe der Zeit seien aus diesen Orakeln die sie jetzt enthalten den Prophetenlegenden herausgesponnen worden (ebd. 331; nur den Befund von II 2,2 deutet *Reiser* etwas anders). Diese Umwandlung von Orakeln in Prophetenlegenden hat nach *Reiser* ihren Grund darin, daß sich bei den Prophetenjüngern die Auffassung durchsetzte, die in diesen Sprüchen für die Zukunft erwartete Heilszeit sei bereits in dem Prophetenmeister gegenwärtig (ebd. 336f.).
So scharfsinnig diese These *Reisers* ist (*von Rad*, ThAT II,39 Anm. 51, hat sie aufgenommen; vgl. auch *Rendtorff*, ThW VI,799f.; *Steck*, Überlieferung 19 Anm. 2), so schwach ist doch ihre Basis. Es gelingt *Reiser* nämlich nicht, überzeugend nachzuweisen, daß diese Sprüche ihrem Kontext gegenüber selbständig sind (vgl. auch die Kritik *Fohrers*, Elia 51 Anm. 19). Bei den beiden Sprüchen 3,16 und 3,17a zeigt sich dies deutlich. *Reiser*, ThZ 9,325, weist selbst darauf hin, daß diese Orakel über Wasserfülle in einem wādi ursprünglich auf eine Gegend bezogen sind, „die unter einer immerwährenden Trockenheit leidet". Ohne einen solchen Bezug sind die beiden Orakel unverständlich. Daher ist eine Tradierung dieser Orakel ohne einen Kontext, der auf einen solchen Bezug hinweist, unwahrscheinlich. Daß aber dieser ursprüngliche Kontext ein anderer gewesen sei als der jetzige Kontext, ist nicht nachzuweisen. Es ist daher näherliegend, anzunehmen, daß die beiden Gottessprüche vom Verfasser der Prophetenbearbeitung stammen. Vgl. auch unten Anm. 31 und S. 157 Anm. 23.

des Königs von Israel betont, der sich zweimal[18] in dem gleichen Vorwurf gegen Jahwe (קרא יהוה לשלשת המלכים האלה לתת אותם ביד מואב v. 10.13)[19] äußert[20]. Auf der anderen Seite wird als positives Gegenstück dazu der Glaube des judäischen Königs Josaphat herausgestellt, insbesondere sein Vertrauen auf die Prophetie, „bei der das Wort Jahwes ist" (vgl. v. 11f.).

## *II. Die Erzählung von der Belagerung Samarias 6,24–7,20*

### 1. Späte Bearbeitungen

Daß II 6,24–7,20 Anlaß zu literarkritischen Überlegungen gibt, zeigt sich schon an den Versen 7,17bβγ–20, die allgemein als redaktioneller Zusatz angesehen werden. Die Intention dieses Zusatzes scheint gewesen zu sein, die Übereinstimmung von Weissagung und Erfüllung zwischen 7,2 und 7,17abα unübersehbar deutlich zu machen. Bemerkenswert ist, daß dieser Zusatz immer vom „Gottesmann" spricht, auch da, wo in seiner Vorlage „Elisa" stand (vgl. 7,18 mit 7,1). Vom „Gottesmann" (im Gegensatz zu „Elisa") ist nun auch in 7,2 und in 7,17abα die Rede, also in den beiden Versen, die von dem Unglauben des königlichen Adjutanten und seiner Bestrafung sprechen. Schon *Reiser*[21] hat darauf hingewiesen, daß „die Legende vom Gottesmann und dem ungläubigen

18. Möglicherweise ist aus der Wiederholung dieses Satzes in v. 13 der Schluß zu ziehen, daß auch die jetzt vorliegende Bearbeitungsschicht keine literarische Einheit darstellt. *Kuhl*, ZAW 64,1–11, hat darauf hingewiesen, daß eine solche Wiederholung häufig ein Zeichen für eine sekundäre Einfügung ist und somit als „Wiederaufnahme" verstanden werden muß, die von einem Redaktor angewandt wird, um nach einer Einfügung wieder zu dem ursprünglichen Faden der Erzählung zurückzuführen. V. 13 wäre dann als späterer Einschub in die Bearbeitungsschicht anzusehen, der dem Omriden Joram auch den Vorwurf einer Beziehung zur „falschen Prophetie" machen möchte. Interessant ist, daß dieser Einschub die „falschen" Jahwepropheten Ahabs von I 22 und die Baalspropheten Isebels von I 18 schon auf die gleiche Stufe stellt ($G^B$ läßt allerdings „und zu den Propheten deiner Mutter" aus. Ob man jedoch daraus schließen kann, daß es sich hier um einen von G noch nicht gelesenen Nachtrag handelt – vgl. zuletzt *Gray*, OTL 432 Anm. i – ist mir nicht sicher).
19. Dieser Vorwurf scheint nahezulegen, daß man vor Beginn des Feldzuges ein Jahweorakel eingeholt hat (vgl. *Kittel*, HK 1,5,194; *Gray*, OTL 435; gegen *Šanda*, EH 9,2,20).
20. *E. Rössler*, Diss. 252 Anm. 25, sieht eine negative Beurteilung des Königs von Israel nur in den Versen 13f. Er will deshalb nur sie einer antiomridischen Bearbeitung zuschreiben. Doch wird der in v. 14 dargestellte Gegensatz zwischen dem Unglauben des Königs von Israel und der Frömmigkeit Josaphats auch schon in v. 10–12 vorausgesetzt.
21. ThZ 9,330f.

Adjutanten im Aufbau des Ganzen leicht zu entbehren ist". Der Verdacht, daß diese Adjutantenepisode mit der Gottesmannbezeichnung für Elisa einer Bearbeitung angehört, wird nun durch folgende Beobachtung bestärkt: Der Hinweis des Adjutanten in 7,2, daß das von Elisa angekündigte Ende der Hungersnot, „selbst wenn Jahwe Fenster am Himmel machte", nicht eintreten könne, scheint als Hauptursache der bestehenden Hungersnot eine Dürre anzunehmen[22], der zur ursprünglichen Erzählung gehörende Vers 6,25aβb sieht dagegen die Belagerung als Ursache der Hungersnot an. Neben 7,2.17ab*a* ist auch 6,25a*a* dieser „Dürrebearbeitung" zuzuweisen[23]: In diesem Versteil wird nämlich mit einer schon vor der Belagerung bestehenden Hungersnot – und das heißt doch wohl auch wieder: mit einer Dürre – gerechnet.

## 2. Die Prophetenbearbeitung

Auch die verbleibende Erzählung 6,24–7,1*.3–16 scheint keine ursprüngliche Einheit darzustellen. Dagegen spricht schon ihre Ähnlichkeit mit II 3,4–27[24]: Wie dort ist das Thema der Erzählung ein Kriegsereignis, und wie dort spielt die Gestalt des Propheten Elisa lediglich im Mittelteil der Erzählung eine Rolle. Diese Ähnlichkeit läßt die Vermutung aufkommen, daß auch in 6,24–7,1*.3–16 eine Prophetenbearbeitung von einer ursprünglichen Kriegserzählung abgehoben werden kann, eine Vermutung, die durch folgende Beobachtungen zur Gewißheit erhoben wird:

22. Von „Fenstern (ארבות) am Himmel" ist außer hier und in 7,19 im Alten Testament noch die Rede Gen 7,11 P; 8,2 P; Jes 24,18; Mal 3,10 (alles nachexilische Stellen!). Wie die P-Stellen Gen 7,11; 8,2 zeigen, haben diese Fenster am Himmel den Zweck, das Wasser des Himmelsozeans auf die Erde zu lassen. Die Argumentation des Adjutanten läuft somit darauf hinaus, daß eine sofortige Besserung der Hungersnot, wie Elisa sie ankündigt, selbst dann nicht eintreten könne, wenn Jahwe in außergewöhnlichster Form regnen lasse. Hier wird also Elisas Ankündigung auf das Ende einer Hungersnot bezogen, die im wesentlichen durch eine Dürre hervorgerufen wurde (vgl. *Benzinger*, KHC 9,141, auch Jahvist 54f.; *Kittel*, HK 1,5,213.217; *Burney*, Notes 288 [zu 6,25].290; auch *van den Born*, BOT 4,2,153; *Gray*, OTL 472; *Bronner*, Stories 73f.). Anders *Gunkel*, Elisa 56, der die „Fenster am Himmel" mit der Vorstellung, daß Jahwe Getreide vom Himmel auf die Erde schüttet, in Verbindung bringt. *Reiser*, ThZ 9, 330 Anm. 45, gibt als Belegstelle für diese von *Gunkel* vorgeschlagene Vorstellung Ps 78,23f. an, wonach Jahwe durch Himmelsöffnungen Manna regnen läßt. Doch wenn in 7,2.17 an Manna oder ähnliches gedacht wäre, wäre dies deutlicher gesagt worden!
23. Anders *Benzinger*, Jahvist 54f., der 6,28–33a; 7,2.17 zu der eine Dürre voraussetzenden Bearbeitungsschicht rechnet. Jedoch weist bei 6,28–33a nichts auf eine Dürre!
24. Vgl. *Wellhausen*, Composition 285f.; *Benzinger*, KHC 9,141; *Eißfeldt*, HSAT I, 551; *Fohrer*, Einleitung 254.

1. Das Motiv vom büßenden König, das in 6,30 stark betont wird, hat in der jetzigen Form der Erzählung keinerlei Funktion: Im Rahmen der Vorstellungswelt dieser volkstümlichen Erzählungen erwartet man nämlich, daß dieses Verhalten des Königs nicht unbelohnt bleibt, sondern die Gottheit als Antwort darauf die Rettung eintreten läßt[25]. Dieser zu postulierende Zusammenhang zwischen Buße des Königs und Rettung des Volks ergibt sich nun jedoch dann, wenn man die Elisaszene 6,31–7,1 als sekundär ausscheidet.
2. Hinzu kommt, daß der König von Israel in der Elisaszene 6,31–7,1 anders beurteilt wird als in der übrigen Erzählung: In 6,30 erscheint er als ein frommer Mann, der persönlich für sein Volk Buße tut, um das Unheil abzuwenden. Auch in 7,10–16 wird er keineswegs negativ geschildert: Auf Unglauben gegenüber der Verheißung Elisas deutet nichts in dieser Szene[26], vielmehr rät der König in ihr zu der der Situation angemessenen Vorsicht[27]. Ganz anders stellt dagegen 6,31–7,1 den König dar: Hier wird er als ungläubig (vgl. v. 33) und als Todfeind des wahren Jahwepropheten, wie Elisa ihn repräsentiert (vgl. v. 31)[28], geschildert.
3. Auffällig ist weiterhin, daß sich zwischen der Elisaszene 6,31–7,1 und der Prophetenbearbeitung von c. 3 mehrere Übereinstimmungen ergeben:
a) In beiden Prophetenszenen wird der König von Israel negativ gezeichnet und ihm in beiden Fällen sein Unglaube vorgeworfen. Dieser sein Unglaube äußert sich zudem beide Male darin, daß der König Jahwe als seinen Feind betrachtet, der an dem bestehenden Unheil Schuld trägt und von dem er deshalb keine Rettung erwartet (vgl. besonders 3,10.13 mit 6,33). Der Repräsentant dieses Unglaubens ist übrigens in der Elisaszene 6,31–7,1 ebenso wie in der Propheten-

25. Vgl. auch *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 303.
26. Gegen *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 303.
27. Vgl. die Häufigkeit des Hinterhaltsmotivs in solchen volkstümlichen Kriegserzählungen (z. B. Jos 8,1–29; Ri 20,29–48), auch die positive Bewertung dieses Verhaltens des Königs durch *Josephus* (Ant. 9,4,5 § 82f.).
28. Das Motiv des Königs für seine Todesdrohung gegenüber Elisa wird nicht recht deutlich. Man hat unter Hinweis auf 6,33 vermutet, daß Elisa Jahwes Hilfe in Aussicht gestellt und deshalb trotz der Hungersnot zum Widerstand aufgerufen habe (so *Šanda*, EH 9,2,56; *Gunkel*, Elisa 53; *Eißfeldt*, HSAT I, 552 Anm. i; *Carlson*, VT 20, 400). Die Textbasis für diese Vermutung ist allerdings recht schmal. *Benzinger* (KHC 9,141), *Kittel* (HK 1,5,213) und *Burney* (Notes 288) denken daran, daß Elisa – ähnlich wie Elia in I 17,1ff. – eine Dürre angekündigt und damit heraufgeführt habe. Die Vorstellung von einer Dürre findet sich jedoch nur in der bereits ausgeschiedenen Bearbeitung von 6,25aα; 7,2.17, die zum Verständnis von 6,31–7,1 nicht herangezogen werden kann. M. E. herrscht in den Versen 6,31–7,1 gar keine klare Vorstellung über die Ursachen der bestehenden Notlage. Der Verfasser dieser Verse hat offensichtlich daran keinerlei Interesse gehabt. Ihm ging es nur darum, das fehlende Gottvertrauen des Königs von Israel herauszuarbeiten.

bearbeitung von c. 3 ein Omride[29]: Die Bezeichnung „Sohn eines Mörders“[30] für den König von Israel in 6,32 weist nämlich auf einen Sohn Ahabs (d. h. angesichts der kurzen Regierungszeit Ahasjas wohl auch auf Joram).

b) Auch die andere für die Prophetenbearbeitung von c. 3 typische Tendenz – die Betonung der prophetischen Fähigkeit, um die Zukunft zu wissen – findet sich in 6,31ff.: Wie sich in c. 3 v. 19 an v. 25 anlehnt, so entspricht auch hier die Ankündigung des Propheten in 7,1 bis in Einzelheiten des Wortlauts dem Bericht über das Ende der Hungersnot in 7,16. Wie bei c. 3 wird daher auch hier zu vermuten sein, daß die prophetische Ankündigung aus dem Schluß der alten Erzählung herausgesponnen ist[31].

c) Außerdem ist noch auf eine terminologische Gemeinsamkeit zwischen der Prophetenbearbeitung von c. 3 und 6,31–7,1 hinzuweisen: Wie in 3,11 wird Elisa in 6,31 „Sohn Schaphats“ genannt, eine Bezeichnung, die sich sonst im Alten Testament nur noch in Erzählungen, die von dem Verhältnis Elisas zu Elia berichten (I 19,16.19), findet.

Aus diesem Befund ergibt sich, daß 6,31–7,1 als Prophetenbearbeitung, die auf den gleichen Verfasser wie die Prophetenbearbeitung von c. 3 zurückgeht, aus dem ursprünglichen Zusammenhang von 6,24ff. auszuscheiden ist[32].

29. Vgl. *E. Rössler*, Diss. 252 Anm. 25, der sowohl bei 3,4ff. als auch bei 6,24ff. mit einer antiomridischen Bearbeitung rechnet.
30. Normalerweise versteht man diesen Ausdruck im Sinne des noch heute im Orient üblichen Sprachgebrauchs (vgl. das arabische „Hundesohn“, für das AT vgl. 1 Sam 20,30 „Hurensohn“) als Schimpfwort, das über die wirklichen Eltern nichts aussagt (vgl. zuletzt *Gray*, OTL 472). Gegen diese Auffassung spricht jedoch, daß eine solche Beschimpfung nicht in die hier geschilderte Situation und auch nicht in den Mund eines Elisa paßt. Man muß daher annehmen, daß der König hier als Sohn eines tatsächlichen Mörders gekennzeichnet werden soll. Mit dem Mörder-Vater ist dann wohl in Anlehnung an die Nabotherzählung Ahab gemeint. (Daß der Verfasser der Prophetenbearbeitung von 6,24ff. Eliatraditionen gekannt hat, zeigt sich in der oben erwähnten Aufnahme der aus der Tradition von Elisa als Jünger Elias stammenden Bezeichnung Elisas als „Sohn Schaphats“.) Vgl. *Wellhausen*, Composition 285; *Gunkel*, Elisa 54 und dazu 98 Anm. 41; *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 303.
31. Daß 7,1 einmal ein selbständiger Spruch eschatologischen Charakters gewesen sei, wie *Reiser*, ThZ 9,331, vermutet, ist unwahrscheinlich. Dagegen spricht schon das oben (Anm. 17) bei 3,16.17a angeführte Argument: Der vorliegende Gottesspruch ist nur in bezug auf eine Teuerung sinnvoll, worauf *Reiser*, ThZ 9,332 Anm. 47, selbst hinweist. Es ist daher nicht anzunehmen, daß dieser Spruch einmal ohne eine solche Situationsangabe überliefert worden ist.
32. Daß auch die beiden ursprünglichen Kriegserzählungen auf den gleichen Verfasser zurückgehen, ist dagegen nicht wahrscheinlich zu machen. Die Ähnlichkeiten (das Erzählungsmotiv der getäuschten Feinde in 7,6f. und 3,22–24, urtümliche religiöse Vorstellungen in 6,30 und 3,27) erklären sich daraus, daß es sich beide Male um „Sagen“ handelt.

Neben 6,31–7,1 ist wohl auch 6,27 dieser Prophetenbearbeitung zuzuweisen. Dafür sprechen folgende Gründe:
1. Schon formal fällt auf, daß in 6,27f. der König auf das Bitten der ihn anrufenden Frau eine doppelte Antwort gibt. Besonders auffallend ist hierbei, daß die ausführlichere Einleitungsformel ויאמר לה המלך von v. 28a die Weiterleitung der einfachen von v. 27 darstellen soll[33]. Hinzu kommt, daß die beiden Antworten stimmungsmäßig völlig verschieden sind (vgl. gegenüber der schroffen Anwort von v. 27 das auf die Bitte eingehende „Was hast du?" von v. 28). *Gunkel*[34] und *Greßmann*[35] wollen aus diesem Grunde v. 28a ausscheiden. Dagegen spricht jedoch, daß man nach alttestamentlicher Konvention auf das הושיעה der Bittstellerin von v. 26b als Antwort das מה לך des Königs von v. 28a erwartet (vgl. 2 Sam 14,4f.). *Klostermanns* Vorschlag[36], v. 28a an v. 26b anzuschließen und v. 27 auszuscheiden, ist daher die bessere Lösung.
2. Da der König hier wie in 6,31–7,1 als ein Ungläubiger erscheint (vgl. das „Wenn Jahwe dir nicht hilft[37], woher soll ich dir helfen ... ?"), ist es am nächstliegenden, 6,27 mit auf das Konto der Prophetenbearbeitung zu buchen.

### 3. Zusammenfassung

In 6,24ff. ergibt sich somit folgende Schichtung:
1. Ursprüngliche Kriegserzählung: 6,24.25aβb.26.28–30; 7,3–16 (ohne כדבר יהוה)[38].
2. Prophetenbearbeitung: 6,27.31–7,1.
3. Bearbeitung, in der mit einer Dürre gerechnet und Elisa als Gottesmann bezeichnet wird: 6,25aα; 7,2. כדבר יהוה in 16bβ.17abα[39].
4. Später Zusatz: 7,17bβγ.18–20.

## *III. Die Kriegserzählungensammlung*

Die Feststellung, daß II 3,4–27 und 6,24ff. literarisch zusammengehören, gibt nun Veranlassung, eine These *Wellhausens* neu zu überprüfen. In seiner Bearbeitung der 4. Auflage von *Bleeks* Einleitung in das AT (wiederabgedruckt in dem Sammelwerk „Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments"[40]) hatte *Wellhausen* die Auffassung vertreten, I 20.22; II 3,4ff.;

33. Vgl. *Benzinger*, KHC 9,143. 34. Elisa 97 Anm. 23. 35. SAT 2,1, 2. Aufl. 300.
36. SZ 3,411. 37. Zu dieser Übersetzung vgl. unten Anhang, Text 13 Anm. 143.
38. Da die Prophetenbearbeitung sonst nirgends die Wortentsprechungsformel gebraucht, dürfte das כדבר יהוה auf das Konto des v. 17abα anfügenden Bearbeiters gehen.
39. Zu 6,24aα siehe unten S. 93 Anm. 98.
40. S. 282–287; ähnlich *Snaith*, IntB III,12, der allerdings auch 6,8–23 dieser Sammlung

6,24ff. und 9,1ff. seien als Teile einer Sammlung von ephraimitischen Kriegserzählungen zu verstehen.
Kritisch ist zu dieser These zunächst folgendes zu bemerken:
1. Der Vergleich von 3,4ff. mit 6,24ff. hat ergeben, daß entgegen der *Wellhausen*schen Auffassung die Erzählungen nicht als ganze vom gleichen Verfasser stammen können, sondern eine Herkunft vom gleichen Verfasser nur für die Bearbeitungsschichten anzunehmen ist.
2. In 9,1–10,27 ist, wie unsere obige Analyse gezeigt hat, keine Prophetenbearbeitung, die ähnliche Tendenzen wie die von 3,4ff. und 6,24ff. aufweist, zu erkennen. Die Zusätze in II 9f., die auf die genaue Entsprechung von prophetischer Weissagung und der Erfüllung im Revolutionsgeschehen hinweisen, haben dtr. Stil, was bei der Prophetenbearbeitung nicht festzustellen war. Daß sie dieser 3,4ff. mit 6,24ff. verbindenden Bearbeitung zuzuordnen sind, ist daher höchst unwahrscheinlich.
Wir werden also *Wellhausens* These nur in folgender modifizierter Gestalt aufgreifen können: I 20.22; II 3,4ff.; 6,24ff. haben einmal eine Kriegserzählungensammlung gebildet. Zusammengestellt worden ist diese Sammlung vom Verfasser der Prophetenbearbeitung, die sich uns bisher in 3,4ff. und 6,24ff. gezeigt hat. Diese modifizierte *Wellhausen*sche These ist nun jedoch nur dann als wahrscheinlich anzusehen, wenn es uns gelingt, in den beiden Kriegserzählungen von I 20.22 eine Prophetenbearbeitung nachzuweisen, die ähnliche Tendenzen wie die in 3,4ff. und 6,24ff. erkennen läßt. Die Erzählungen von I 20.22 müssen daher im folgenden kurz betrachtet werden.

## 1. I 22

*a) Analyse*[41]. Bei I 22 springt nun die Verwandtschaft mit 3,4ff. und 6,24ff. sofort in die Augen: Auch hier haben wir eine Erzählung, bei der nur im Mittel-

zuweisen will. In modifizierter Form ist diese Auffassung übernommen worden von *Šanda*, EH 9,2,81f., und *Gray*, OTL 419, die I 20.22; II 3,4ff. als ursprünglich zusammengehörig ansehen. Auf die Ähnlichkeit von I 20.22; II 3,4ff. (und 6,24ff.) weisen auch *Eißfeldt*, Einleitung 396, und *Fohrer* (RGG II,430: „3,4–27; 6,24–7,20 gehören mit 1 Kön 20 und 22 zu einem gleichen Erzählungstyp"; ebenso Einleitung 254) hin, ohne jedoch direkt literarkritische Schlüsse daraus zu ziehen.
Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang noch auf die Auffassung *Millers* (JBL 85, 445–448), der damit rechnet, daß I 20.22; II 3,4ff. einer doppelten Bearbeitung unterzogen worden sind, und zwar zunächst noch im Nordreich einer Prophetenbearbeitung und dann nach dem Untergang des Nordreiches einer judäischen Bearbeitung (für eine judäische Bearbeitung von I 22 und II 3 vgl. im übrigen auch *Gray*, OTL 395.430). Genauere Angaben über den Umfang dieser Bearbeitungen finden sich bei *Miller* (und auch bei *Gray*) allerdings nicht.

41. Die Analyse der literarischen Schichtung dieses Kapitels ist bereits von *Würthwein* in seinem Aufsatz in der Rost-Festschrift (S. 245–254) „Zur Komposition von I Reg 22, 1–38" geleistet worden. Ich kann mich im folgenden daher kurz fassen.

teil (v. 5–28) Propheten auftreten. Auch hier hat der Schlußteil der Erzählung (v. 29–36[42]) den Mittelteil nicht im Blick: Dies zeigt sich insbesondere daran, daß in ihm Josaphat trotz des negativen Spruchs Michas am Kampf teilnimmt[43] und über das Schicksal Michas und Zedekias, das in v. 24–27 in der Schwebe geblieben ist, keine weitere Auskunft gegeben wird. Da sich zudem v. 29 lückenlos an v. 4 anfügt, wird man auch hier den Mittelteil v. 5–28[44] als Prophetenbearbeitung[45], die der bei 3,4ff.; 6,24ff. festgestellten Bearbeitung entspricht, ausscheiden können[46].

Diese Auffassung wird bestätigt durch die Tatsache, daß sich in 22,5–28* ähnliche Tendenzen wie in den bisherigen Stücken der Prophetenbearbeitung nachweisen lassen: Auch hier wird der Unglaube des Königs von Israel gegenüber dem wahren Jahwepropheten, der (wie dort Elisa) auch hier ein einzelner ist, betont[47]. Auch hier droht (ähnlich wie in 6,31) dem wahren Propheten Verfolgung durch den König von Israel (v. 26f.)[48]. Auch hier ist demgegenüber

42. V. 38 (die Notiz, daß die Hunde gemäß der Weissagung Elias I 21,19 das Blut Ahabs lecken) ist samt seiner Vorbereitung v. 35bβ und der Überleitung v. 37 dem Redaktor, der I 22 in die Königsbücher einfügte und einen Hinweis auf I 21,19 anbringen wollte, zuzuschreiben. Daß entgegen der herkömmlichen Meinung v. 37 bereits zu dieser Redaktion gehört, zeigt sich daran, daß hier der Tod des Königs zum zweiten Mal (zum ersten Mal in v. 35!) berichtet wird.
43. Vgl. hierzu besonders *Fichtner*, BAT 12,1,336f.
44. Durch die Zuordnung von v. 5 zur Bearbeitungsschicht ist gleichzeitig die kleine stilistische Unebenheit am Anfang von v.5 (v.5 setzt mit ויאמר יהושפט אל מלך ישראל ein, obwohl v. 4b auch Rede Josaphats war) erklärt. Auf weitere Unstimmigkeiten zwischen v. 4 und v. 5 weist *Würthwein* (Fschr. Rost 246) hin.
45. Daß diese Bearbeitung in nicht genau festzulegender Zeit weitere Zusätze erhalten hat, ist hier nur anzumerken: Schon *Schwally*, ZAW 12, 159–161, hat v. 10–13.19–23.24f. als im jetzigen Zusammenhang sekundär angesehen (*Kittel*, HK 1,5,174, kann in seiner Kritik an *Schwally* nur gegen die Ausscheidung von v. 13 stichhaltige Gründe vorbringen). *Stade-Schwally*, SBOT 9,29, haben v. 19 (ohne ויאמר)–22 (+ ועתה von v. 23), *Volz*, Geist 20 Anm. 1, hat v. 19–23 ausgeschieden. Im Anschluß an *Würthwein* wird man einmal v. 10–12.24f. und dann v. 19–23 als zwei sukzessive Erweiterungen der ursprünglichen Prophetenbearbeitung aufzufassen haben. Zur näheren Begründung dieser literarkritischen Entscheidung sei auf *Würthwein*, Fschr. Rost 249–252, verwiesen.
46. Vgl. auch *Gray*, OTL 395.
47. Dieser Sachverhalt wird hier dadurch kompliziert, daß neben dem wahren Jahwepropheten noch falsche Jahwepropheten auftreten. Dieses Problem von wahrer und falscher Prophetie wird in den Bearbeitungsschichten v. 10–12.24f. und v. 19–23 schließlich zur Zentralfrage der Erzählung gemacht. Vgl. *Würthwein*, Fschr. Rost 253f.
48. Mit Ahab wird der „König von Israel" nur in v. 20 (der zu der dritten Bearbeitungsschicht v. 19–23 gehört) identifiziert. Mit welchem König die früheren Bearbeitungsschichten rechnen, ist nicht mehr sicher auszumachen. Die Erwähnung eines בן המלך mit Namen Joas in v. 26 ist in diesem Zusammenhang wertlos, da בן המלך, wie *de*

Josaphat (wie in 3,10–14) der Repräsentant wahren Jahweglaubens: Er schenkt den falschen Propheten keinen Glauben und veranlaßt die Befragung des wahren Propheten Micha ben Jimla (v. 7.8b).
Auch die zweite oben bei der Prophetenbearbeitung festgestellte Tendenz, die Darstellung der wichtigsten Ereignisse der Kriegserzählung als Erfüllung vorhergehender prophetischer Weissagung[49], findet sich hier: Der Ausgang der Schlacht mit dem Tod des Königs und dem Sichzerstreuen des Heeres (v. 35f.) wird in v. 17 durch Micha vorausgesagt.
Für eine Zugehörigkeit von v. 5–28* zu der Prophetenbearbeitung von 3,4ff.; 6,24ff. spricht schließlich auch die fast wörtliche Übereinstimmung zwischen 22,7 und 3,11a. Die Formulierung der Frage Josaphats nach einem Jahwepropheten in 22,7 האין פה נביא ליהוה עוד ונדרשה מאותו weicht nur ganz geringfügig von der in 3,11a (האין פה נביא ליהוה ונדרשה את יהוה מאותו) ab. Dies ist ein eindeutiges Zeichen dafür, daß in den Prophetenbearbeitungen von I 22 und II 3 die gleiche Hand am Werk ist.
*b) Die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der Grundschichten von I 22 und II 3.* Noch bemerkenswerter ist eine weitere terminologische Übereinstimmung zwischen I 22 und II 3: Josaphat gibt in beiden Erzählungen mit der gleichen Formulierung כמוני כמוך כעמי כעמך כסוסי כסוסיך seine Zustimmung zur Teilnahme am Feldzug des israelitischen Königs (vgl. 22,4b mit 3,7b). Diese Übereinstimmung ist deshalb so bemerkenswert, weil sie zwischen den Grundschichten der beiden Erzählungen besteht. Dies läßt vermuten, daß hier anders als bei 3,4ff. und 6,24ff., wo nur eine gattungsmäßige Ähnlichkeit zwischen den beiden Grunderzählungen vorhanden war, mit einer ursprünglichen Zusammengehörigkeit der beiden Grundschichten zu rechnen ist. Eine Betrachtung des Inhalts der beiden ursprünglichen Erzählungen bestätigt diese Vermutung: Beide Grundschichten sprechen von einem gemeinsamen Feldzug[50] des israelitischen und des judäischen

*Vaux* (Lebensordnungen I, 194f.) gezeigt hat, hier als Beamtentitel aufzufassen ist (gegen *Kittel*, HK 1,5,176). Doch läßt die Tatsache, daß es sich bei den israelitischen Königen der Prophetenbearbeitung bisher immer um Omriden handelte, auch hier auf einen Omriden schließen.

49. Vgl. *Fichtners* Hinweis auf Am 3,7 (BAT 12,1,331).
50. *Würthwein*, Fschr. Rost 248f., vermutet, daß in der Grundschicht von I 22 mit einem Vasallenverhältnis Josaphats zum König von Israel gerechnet werde. Der Besuch Josaphats in Samaria sei als Hoffahrt eines Vasallen zu interpretieren. Auch die Waffenhilfe und die Tatsache, „daß sich Josaphat widerspruchslos dem ihn gefährdenden Befehl des Königs von Israel beugt" (v. 30), seien von daher zu verstehen. Diese Annahme eines Vasallenverhältnisses kann allerdings dem Text nicht mit völliger Sicherheit entnommen werden. Obige Züge lassen sich m. E. genau so gut erklären, wenn man mit einem freiwilligen Bündnis Judas mit Israel rechnet, wobei Juda als der schwächere Bündnispartner natürlicherweise weniger Einfluß besaß. Vgl. auch *Bright*, HI 222 Anm. 42.

Königs. Und in beiden wird diese gemeinsame Aktion als ein Mißerfolg dargestellt. Als judäischer König tritt zudem beide Male Josaphat auf, der Hauptrepräsentant einer israelfreundlichen judäischen Politik in der Geschichte Israels. Es scheint also hinter beiden Erzählungen die gleiche Tendenz zu stehen: Juda soll vor einem Bündnis mit Israel gewarnt werden! Es spricht somit alles dafür, daß I 22*; II 3* ursprünglich eine Doppelerzählung gebildet haben, deren Heimat wohl das Südreich war[51].

Man wird vermuten können, daß in der ursprünglichen Verbindung beider Erzählungen 3,4–9a.20–27 vor 22,1–4*[52].29–36 gestanden haben. Die Erzählung von I 22* enthält mit dem Versuch des Königs von Israel, sein Leben auf Kosten Josaphats zu retten (v. 29–33), und dem Tod des Königs von Israel eindrücklichere Begebenheiten als II 3* und eignet sich daher besser als Abschluß. Auch ergibt sich dadurch eine Erklärung dafür, weshalb der König von Israel nur am Beginn von II 3* namentlich genannt wird (v. 6)[53], während er in der ursprünglichen Schicht von I 22 vollständig namenlos bleibt. In dieser Doppelerzählung scheint man nämlich den Namen der Könige nur am Beginn zu nennen[54] und später die Könige nur mit ihrem Titel zu bezeichnen (vgl. „Mescha" 3,4/„König von Moab" 3,5.7.26). Daß es bei Josaphat anders ist (Name in 3,7; 22,2.4.29.30.32; „König von Juda" allein nur in 3,9 innerhalb der Reihung „König von Israel, König von Juda und König von Edom")[55], ergibt sich aus dem besonderen Interesse dieser judäischen Erzählung, die ich im folgenden als „Josaphaterzählung" bezeichnen werde.

51. Vgl. auch *Hölscher*, Eucharisterion I,191; *Jepsen*, Nabi 79.89; *Schüpphaus*, Diss. 59. Auf die nordreichsfeindliche Tendenz der Grundschicht von I 22 weist auch *Würthwein* (Fschr. Rost 248) hin.

52. 22,1–2a ist in seiner jetzigen Form kaum Bestandteil der ursprünglichen Erzählung von I 22 gewesen. *Noth*, ÜSt 79, beurteilt v. 1–2a zu Recht als Verknüpfung mit I 20. Allerdings weist in v. 1–2a nur v. 1b mit Sicherheit auf die Aramäerkriege von I 20. Die Aussage, daß man sich drei Jahre ruhig verhielt, kann sich durchaus auch auf die Zeit nach dem Moabfeldzug von II 3 beziehen, und bei der pluralischen Verbform von v. 1a kann an Josaphat und den König von Israel gedacht sein. Als Verbindungsstück zu I 20 braucht also nur 22,1b angesehen zu werden. 22,1a.2a können dann Bestandteil der ursprünglichen Josaphaterzählung gewesen sein.

53. Anders *Noth*, ZAW 60, 45 Anm. 2, auch GI 216 Anm. 2, nach dem der Königsname „Joram" nicht zum ursprünglichen Bestand von II 3* gehört.

54. Überhaupt nicht mit Namen genannt werden der König von Edom (3,9.26) und der König von Aram (22,3.31). Für sie scheint in der judäischen volkstümlichen Überlieferung kein Name bekannt gewesen zu sein.

55. Von diesem Befund her ist *Noths* Annahme, daß in der ursprünglichen Schicht von I 22 und II 3 der König von Juda anonym gewesen sei (GI 216 Anm. 1.2), unwahrscheinlich.

*a) Analyse.* Daß I 20 keine ursprüngliche literarische Einheit darstellt, ist in der Forschungsgeschichte immer wieder gesehen worden. Strittig ist jedoch, in welchem Umfang man in diesem Kapitel mit Bearbeitungen rechnen muß[56]. Häufig sieht man nur v. 35–43 als Zusatz an, während man v. 1–34 als alte Überlieferung betrachtet[57]. *Eißfeldt*[58] erklärt demgegenüber alle Stellen für sekundär, in denen vom Auftreten eines Propheten gesprochen wird: v. 13f. 22.28.35–43. Zusätzlich scheidet *Greßmann*[59] noch v. 21 als Dublette zu v. 19f. aus. *Van Doorninck*[60] sieht neben den Stellen, die vom Auftreten eines Propheten sprechen[61], auch noch die Verse 23–25 als sekundär an. Schließlich will *van den Born*[62] den Abschnitt v. 13–20 in seiner Gesamtheit als Zusatz verstehen[63]. Wir überprüfen im folgenden diese literarkritischen Vorschläge, indem wir jede der drei in I 20 enthaltenen Episoden v. 1–21, v. 22–34 und v. 35–43 auf ihre literarische Einheit hin untersuchen.

Zunächst zu v. 1–21! Hier sprechen folgende Beobachtungen gegen eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit dieser Verse:

1. Es ist auffällig, daß sowohl in v. 19f. als auch in v. 21 das Ausrücken der Israeliten und ihr Sieg über die Aramäer berichtet werden. Man hat diese Schwierigkeit zu mildern versucht, indem man v. 21a vor v. 20 setzte[64] oder indem man ויך in v. 21a in ויקח änderte[65]. Doch selbst diese Textänderungen vermögen die Spannungen zwischen v. 19f. und v. 21 nicht voll auszugleichen.

56. Ganz abgelehnt wird die Ausscheidung einer Bearbeitungsschicht von *Noth* (ÜSt 80, besonders Anm. 1). Er ist der Meinung, daß es sich bei I 20 um eine Sammlung von mehreren auf die Aramäerkämpfe des Königs Ahab bezogenen Prophetenanekdoten handelt.
57. Vgl. zuletzt *Gray*, OTL 383; *Fichtner*, BAT 12,1,310; *Fohrer*, Einleitung 251.256; auch *Jepsen*, AfO 14,156f., der meint, daß der Name Ahab erst mit diesem Zusatz in die Erzählung eingedrungen ist.
58. HSAT I,536–538, im Anschluß an *Wellhausen*, Composition 283f.; ähnlich *Benzinger*, KHC 9,119–121; *Kittel*, HK 1,5,163–171 (der zusätzlich noch die Erwähnung der 32 Könige v. 1aγ.16.24b und die Worte הוא והמלכים in v. 12aγ für sekundär hält); *Hölscher*, Eucharisterion I,192.
59. SAT 2,1, 2. Aufl. 274f. 60. ThT 29,576–584.
61. Neben den von *Eißfeldt* ausgeschiedenen Stellen rechnet er noch v. 12a.15f.19.21b dazu.
62. BOT 4,2,118f.
63. Vgl. schon *Schwally*, ZAW 12,157–159, nach dem der größte Teil von v. 13–20 als sekundär anzusehen ist; auch *Stade-Schwally*, SBOT 9,26.160f.
64. Vgl. *Kittel*, HK 1,5,164 (im Anschluß an *van Doorninck*, ThT 29,578); zuletzt *Fichtner*, BAT 12,1,305 Anm. 54.
65. Dies ist eine Glättung, die sich schon bei G, die ἔλαβεν übersetzt, findet. Vgl. zuletzt *Gray*, OTL 373 Anm. j.

2. Auf eine weitere Schwierigkeit stößt man beim Vergleich von v. 12 mit v. 13ff.: Nach v. 12 beginnen die Aramäer mit dem Angriff, nach v. 14 eröffnet Ahab den Kampf[66].

Diese beiden Schwierigkeiten lösen sich nun am einfachsten, wenn man mit *van den Born*[67] v. 13–20 als Bearbeitungsschicht ansieht[68]. Daß v. 13–20 nicht der gleichen Schicht wie v. 1–12.21 angehören, wird im übrigen durch eine Beobachtung des Sprachgebrauchs bestätigt: Während in v. 1–12.21 ein namenloser König von Israel auftritt („Ahab" in v. 2 ist offensichtlich von einem Bearbeiter neben „König von Israel" eingefügt; vgl. sonst v. 4.7.11.21), wird in v. 13–20 der König von Israel immer mit dem Namen „Ahab" bezeichnet (vgl. v. 13.14).

Auch der Bericht vom zweiten Feldzug der Aramäer bildet wohl kaum eine ursprüngliche literarische Einheit:

1. In ihm fällt auf, daß in v. 22.23 vom „König von Aram" gesprochen wird im Unterschied zu v. 26.30.32.33, wo von „Benhadad" die Rede ist.

2. Weiterhin sind alle Stellen verdächtig, die sich auf den Kampf in einem מישור (v. 23) oder in עמקים (v. 28) beziehen, weil bei dem hier als Kriegsschauplatz in Frage kommenden Aphek (= *fīq* im Ostjordanland östlich des Sees Genezareth[69]) nicht eigentlich von der Lage in einer Ebene (also in einer Landschaft, die sich wesentlich von der Gegend um Samaria unterscheidet) gesprochen werden kann[70].

V. 22–25.28 sind daher als Bearbeitungsschicht von dem ursprünglichen Erzählungsfaden v. 26f.29–34 abzuheben. Eine Beobachtung des Sprachgebrauchs bestätigt wieder unser Ergebnis: Wie in der Grundschicht von v. 1–21 wird

66. Vgl. hierzu *Wellhausen*, Composition 284; *Schwally*, ZAW 12,158; *Benzinger*, KHC 9,119.
67. BOT 4,2,118f.
68. Obwohl v. 21 durchaus an v. 12 anzufügen ist, läßt sich die Möglichkeit, daß innerhalb von v. 13–20 noch Teile der ursprünglichen Erzählung zu finden sind, nicht vollständig ausschließen.
69. So heute die communis opinio: vgl. *Abel*, GP II,246f.; *Montgomery*, ICC 328; *Rehm*, EB 64; *de Vaux*, JerB 117 Anm. a; *Noth*, GI 222; *van den Born*, BOT 4,2,119; *Simons*, Texts 361 § 903; *Rüger*, CBL 66; *May*, Atlas 118; *Fichtner*, BAT 12,1,307 Anm. 60; *Gray*, OTL 380; *Baly*, Handbuch 168; *Aharoni*, Land 304; KBL, 3. Aufl. 77b.
70. Ältere Kommentatoren haben daher ein Aphek in der Jesreelebene als Kampfort vermutet (*Benzinger*, KHC 9,120; *Kittel*, HK 1,5,167f.; *Burney*, Notes 238; *Šanda*, EH 9,1,481; *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 278; *Eißfeldt*, HSAT I,537 Anm. g; *Tolkowsky*, JPOS 2,145–158; so neuerdings auch wieder *Miller*, ZAW 80,339f.). Doch ist ein solches nicht nachzuweisen, auch durch 1 Sam 29,1 (so z. B. *Burney*, Notes 238) nicht: Die Auffassung *Eusebs*, Onom. 34,11f., daß es ein Aphek bei Endor südlich des Tabor gegeben habe, beruht auf einem Irrtum. In 1 Sam 29,1 ist das Aphek in der Saronebene von 1 Sam 4,1ff. gemeint (vgl. hierzu *Bückmann*, BHH I,105).

auch in den hier der Grundschicht zugewiesenen Versen 26f. 29–34 von „Benhadad" (v. 1.5.9.10/v. 26.30.32.33) und vom „König von Israel" (v. 2.4.7.11.21/ v. 31.32) gesprochen.
Schließlich noch zu der dritten Episode, der Erzählung von dem Zusammentreffen Ahabs mit dem Prophetenjünger, v. 35–43! Um diese Prophetenszene richtig beurteilen zu können, blicken wir zunächst noch einmal auf die Prophetenszenen in den bisher behandelten Teilen von I 20 zurück. Hierbei zeigt sich, daß in v. 1–34 Propheten nur innerhalb von Bearbeitungsschichten aufgetreten sind (v. 13f. 22. 28). Von daher spricht alles dafür, daß die Prophetenszene v. 35–43 als ganze sekundär ist. Bestätigt wird dieser Schluß durch die in ihr zum Ausdruck kommende äußerst negative Haltung zum Königtum, für die sich sonst innerhalb von I 20 keine Parallelen finden.
*b) Zuordnung der Schichten.* Es stellt sich nun die Frage, ob die ermittelten Bearbeitungsschichten zum einen zueinander und zum andern zu der Prophetenbearbeitung von I 22; II 3,4ff.; 6,24ff. in Beziehung zu setzen sind.
Im Hinblick auf die Zusammengehörigkeit dieser drei hier aufgezeigten Bearbeitungen ergibt sich zunächst ein völlig negatives Ergebnis. V. 22–25. 28 und v. 13–20 können kaum der gleichen Schicht zugeordnet werden. Gegen eine solche Zuordnung spricht in erster Linie der abweichende Sprachgebrauch in der Personenbezeichnung: Dort stehen sich „Benhadad" (v. 16.17.20) und „Ahab" (v. 13.14), hier der „König von Aram" (v. 22.23) und der „König von Israel" (v. 22.28) gegenüber. Dort wird der auftretende Prophet als נביא אחד (v. 13) bezeichnet, hier wird von הנביא (v. 22) und איש האלהים (v. 28) gesprochen[71]. Und daß auch das dritte Bearbeitungsstück v. 35–43 nicht Bestandteil einer der beiden ersten Bearbeitungen sein kann, legt sich schon von seiner Haltung zum Königtum her nahe: Während in den Bearbeitungsschichten v. 13–20 und v. 22–25. 28 der König von den Propheten unterstützt wird, wird er hier von dem Prophetenjünger scharf angegriffen.
Überhaupt macht das Stück v. 35–43 einen sehr späten Eindruck: Das Motiv vom die göttliche Strafe vollstreckenden Löwen in v. 36 erinnert an I 13,11–32. Während jedoch in der dortigen Erzählung diese Strafe gerechtfertigt erscheint, kann sie hier nur als maßlos übertrieben beurteilt werden. Es scheint so, als habe der Verfasser von v. 35–43 den Topos, daß ein dem göttlichen Wort gegenüber ungehorsamer Prophet durch einen Löwen getötet wird, mehr oder weniger mechanisch aus der Erzählung von I 13 übernommen[72]. Auf Abhängigkeit von

71. Daß trotzdem eine enge Verwandtschaft zwischen den beiden Bearbeitungen besteht, ist damit nicht bestritten (vgl. hierzu die Verwendung der beiden Formeln „Jahwe wird in die Hand von N. N. geben" und „erkennen, daß ich Jahwe bin" in beiden Bearbeitungen v. 13.28).
72. Vgl. *Thenius*, KeH 9,247; *Benzinger*, KHC 9,121; *Kittel*, HK 1,5,164; *de Vaux*, JerB 119 Anm. b; *van den Born*, BOT 4,2,121; *Fichtner*, BAT 12,1,310; *Gray*, OTL 383.

anderen Prophetengeschichten weist auch v. 43: Der Ausdruck „er ging אל ביתו[73] סר וזעף“ dürfte I 21,4 entnommen sein[74]. Außerdem ist das איש אחד מבני הנביאים wahrscheinlich eine Anleihe bei den Elisaerzählungen (vgl. 4,1; 9,1). Es ist nämlich die einzige Stelle im Alten Testament, wo außerhalb der Elisatradition von בני הנביאים die Rede ist[75]. Dabei ist jedoch für den Verfasser dieses Abschnitts der Terminus בני הנביאים im Unterschied zur Elisatradition kein scharf umgrenzter Begriff mehr[76], was sich insbesondere daran zeigt, daß er von diesem „Prophetenjünger“ in v. 38 und v. 41 ohne weiteres auch als von einem נביא sprechen kann[77]. Dieser Befund macht deutlich, daß die Episode v. 35–43 von den verschiedensten jetzt in den Königsbüchern gesammelten Erzählungen abhängig ist. Sie setzt also die Königsbücher etwa in dem uns heute überlieferten Umfange voraus[78]. Der Abschnitt v. 35–43 dürfte daher erheblich jünger als die sonst in der Kriegserzählungensammlung nachgewiesenen Bearbeitungsschichten sein[79].

Dagegen sind die beiden anderen Bearbeitungsschichten von I 20 wohl in die Nähe der bei I 22; II 3,4ff.; 6,24ff. festgestellten Prophetenbearbeitung zu rücken. So findet sich die Tendenz der Prophetenbearbeitung, die wichtigsten Ereignisse der Kriegserzählung als Erfüllung prophetischer Weissagung darzustellen, auch hier (vgl. v. 21 mit v. 13, v. 26 mit v. 22, v. 29 mit v. 28). Auch kommt die Formel „Jahwe wird in die Hand von N. N. geben“ (v. 13.28) in den Elia-Elisa-Überlieferungen sonst nur in der Prophetenbearbeitung (I 22,6. 12.15; II 3,10.13.18) vor.

Auf der anderen Seite sind jedoch auch folgende Unterschiede zu beachten:

1. Die zweite Tendenz der Prophetenbearbeitung, die Darstellung des Königs von Israel als Prototyp des Unglaubens, fehlt hier völlig.

73. M על steht hier wie häufig für אל. Vgl. hierzu unten Anhang, Text 1 Anm. 1.
74. Auch wenn man אל ביתו als späteren Zusatz ansieht (vgl. *Montgomery*, ICC 326), so weist immer noch die nur hier und in I 21,4 im Alten Testament vorkommende Wendung סר וזעף auf stilistische Abhängigkeit von I 21. Vgl. *Thenius*, KeH 9,247; *Wellhausen*, Composition 283.
75. Vgl. hierzu unten S. 163 Anm. 53.
76. Man kann also nicht vom Gebrauch dieses Terminus auf die Herkunft des Abschnitts v. 35–43 aus prophetischen Kreisen um Elisa schließen (gegen *Rendtorff*, ZThK 59,154).
77. Auch das Motiv, daß der Prophet den König durch eine Parabel überführt, ist möglicherweise aus 2 Sam 12 entlehnt. Vgl. *Thenius*, KeH 9,246; *Eißfeldt*, HSAT I, 538 Anm. k; *Montgomery*, ICC 326; *de Vaux*, JerB 119 Anm. d; *van den Born*, BOT 4,2,121; *Fichtner*, BAT 12,1,312.
78. Zu den verschiedenen Entwicklungsstufen der Königsbücher vgl. unten S. 138.
79. Vgl. schon *Wellhausen*, Composition 283, der darauf hinweist, daß 20,35–43 die Stellung von I 21 zwischen I 20 und I 22 voraussetzt; auch *van Doorninck*, ThT 29,580. Anders *Schüpphaus*, Diss. 58, der 20,35–43 als „primäres Bindeglied zwischen Kp 20 und 22“ beurteilt.

2. Die hier auftretenden Propheten sind anonym, während die Prophetenbearbeitung von I 22; II 3,4ff.; 6,24ff. namentlich bekannte Propheten (Micha ben Jimla, Elisa) erscheinen läßt.

Angesichts der oben aufgezeigten Gemeinsamkeiten wird man allerdings diese Unterschiede nicht überbewerten dürfen, zumal sich Gründe finden lassen, die den Bearbeiter bei I 20 zu diesen Abweichungen zwangen: Die durch und durch positive Zeichnung des Königs in der ursprünglichen Kriegserzählung von I 20 erlaubte es dem Bearbeiter an keiner Stelle, den König von Israel ähnlich negativ wie sonst darzustellen. Und daß der auftretende Prophet namenlos bleibt, kann darin begründet sein, daß dem Bearbeiter kein Name eines von ihm anerkannten Mantikers bekannt war, dem er ein so positives Verhältnis zu einem Omriden hätte zuschreiben können.

Daß man auch bei I 20 mit dem Vorhandensein der die Kriegserzählungensammlung zusammenfügenden Prophetenbearbeitung rechnen muß, ergibt sich zudem aufgrund folgender Überlegung: I 22,1.2a weist in seiner jetzigen Form[80] auf I 20,1–34 zurück. Diese literarische Brücke hat nun schon bestanden, bevor diese Erzählungen in die Königsbücher aufgenommen und durch die Zwischenstellung von I 21[81] auseinandergerissen wurden[82]. I 20 muß somit vor der Einfügung in die Königsbücher mit I 22 verbunden gewesen sein und d.h. mit zur Sammlung der Kriegserzählungen I 22; II 3,4ff.; 6,24ff. gehört haben. Man wird daher auch in diesem Kapitel die diese Kriegserzählungen vereinigende Prophetenbearbeitung erwarten dürfen.

Da nun die beiden Bearbeitungen v. 13–20 und v. 22–25.28 wegen ihres voneinander abweichenden Sprachgebrauchs[83] nicht von der gleichen Hand stammen können, ist nur für eine der beiden eine ursprüngliche Zugehörigkeit zur Prophetenbearbeitung anzunehmen. Es deutet nun einiges darauf hin, daß die Verse 22–25.28 diese älteste Bearbeitungsschicht von I 20 darstellen[84]: Wie die ältesten Schichten der Prophetenbearbeitung von I 22; II 3,4ff.; 6,24ff. sprechen auch sie vom „König von Israel" ohne Namensnennung[85]. Auch die Tatsache, daß in v. 22–25.28 das Eingreifen des Propheten in militärische

80. Zu einer möglichen ursprünglichen Zugehörigkeit von v. 1a.2a zur Josaphaterzählung II 3,4ff.*; I 22* vgl. oben Anm. 52.

81. Die Vorordnung von I 21 vor I 20 in G ist als eine von G vorgenommene Glättung zu beurteilen. Vgl. *Noth*, ÜSt 82 Anm. 6.

82. So die communis opinio. Vgl. zuletzt *Noth*, ÜSt 79f.; *de Vaux*, JerB 11; *van den Born*, BOT 4,2,102f.; *Gray*, OTL 369; *Eißfeldt*, Einleitung 393; *Weiser*, Einleitung 162; *Fohrer*, Einleitung 251.

83. Vgl. oben S. 48.

84. I 20,13–20 sind also ebenso wie I 22,10–12.19–23.24–25 erst später in die Kriegserzählungensammlung eingefügt worden (vgl. oben Anm. 45).

85. Von „Ahab" wie in v. 13–20 wird sonst in den Bearbeitungsschichten der Kriegserzählungensammlung nur in der spätesten Bearbeitungsschicht von I 22 in 22,19–23 (v. 20)

Einzelentscheidungen noch nicht so weit geht wie in v. 13–20, legt es nahe, daß es sich bei diesen Versen um die ältere Bearbeitungsschicht handelt. Außerdem ist es gut vorstellbar, daß bei der ältesten Bearbeitung das Auftreten eines Propheten zunächst nur in den Zusammenhang der zweiten entscheidenden Schlacht eingefügt wurde.

### 3. Zusammenfassung

Zum Abschluß stellen wir die Stücke, die ursprünglich zur Kriegserzählungensammlung gehörten, noch einmal kurz zusammen. Wir setzen dabei die Stellen, die auf die ursprüngliche Prophetenbearbeitung zurückgehen, in Klammern:
I 20,1–12.21.(22–25.) 26–27.(28.) 29–34
I 22,1a.(b.) 2–4.(5–9.13–18.26–28a.) 29–35bα.36
II 3,4–9a.(9b–12.14–19.) 20–27
II 6,24[86].25aβb–26.(27.) 28–30.(31–7,1.) 7,3–16 (ohne כדבר יהוה).

## *IV. Datierungsfragen*

Nachdem wir die in der Kriegserzählungensammlung vorliegende Schichtung eruiert haben, müssen wir jetzt den Versuch unternehmen, Anhaltspunkte für eine zeitliche Einordnung der hier zutage gekommenen Schichten zu finden. Wir werden uns im folgenden zunächst der Datierung der ursprünglichen Kriegserzählungen zuwenden. Hierzu werden wir uns etwas näher mit den von diesen Erzählungen vorausgesetzten historischen Ereignissen zu beschäftigen haben, um durch sie einen terminus a quo für ihre Entstehungszeit zu erhalten. Im zweiten Teil dieses Abschnitts wird dann zu bestimmen sein, wann diese einzelnen Erzählungen zu der Kriegserzählungensammlung vereinigt wurden.

### 1. Die ursprünglichen Kriegserzählungen

*a) Die Gattungsfrage.* Bei den ursprünglichen Kriegserzählungen handelt es sich, wie die mehrfach vorkommenden märchen- und sagenhaften Motive[87] zeigen, um „Sagen" (d.h. um Erzählungen, die aus volkstümlicher mündlicher Über-

gesprochen. Allerdings hat wohl auch die Prophetenbearbeitung schon den israelitischen König von I 20 und 22 (ebenso wie den von II 3 und 6,24ff.) für einen Omriden gehalten.

86. Zu 6,24aα siehe unten S. 93 Anm. 98.

87. Vgl. für I 20* die übertreibenden Zahlenangaben in v. 29.30 (auch in II 3,4), überhaupt die Übertreibung bei der Darstellung des aramäischen Heeres (32 Könige als Verbündete I 20,1), das Sieben-Tage-Motiv in v. 29 (auch in II 3,9) und für I 22* den Kleidertausch der Könige (v. 30–33; vgl. hierzu *Gunkel*, Märchen 141). Für II 3* und 6,24ff.* vgl. noch oben Anm. 32.

lieferung stammen). Von „Geschichtserzählungen"[88] sollte man hier nicht sprechen[89]. Diese Gattungsbezeichnung muß Erzählungen, die in weniger starkem Maße von volkstümlichen Motiven beherrscht werden, wie z. B. II 9f. vorbehalten bleiben.

Bei der Überlieferungsform der Sage kann nun zwar mit exakten historischen Angaben nicht mehr gerechnet werden[90]. Trotzdem lassen sich im Normalfall auch hier die die Sagenbildung auslösenden historischen Erinnerungen noch nachweisen.

*b) II 6,24ff.** Hinter der Erzählung 6,24ff. dürfte als historischer Kern die Erinnerung an eine Belagerung Samarias durch die Aramäer stehen, die durch einen nicht erwarteten Abzug der Belagerer beendet wurde[91]. Für die Datierung unserer Erzählung ist nun von zentraler Wichtigkeit, wann die in 6,24ff. vorausgesetzten Kämpfe mit den Aramäern stattgefunden haben. In der neueren Diskussion stehen sich in dieser Frage zwei gegensätzliche Meinungen gegenüber: Nach der einen gehören sie, wie es die jetzige Einordnung in die Königsbücher voraussetzt, in die Zeit der Omriden[92], nach der anderen sind sie erst in die Zeit der Jehudynastie zu datieren[93].

88. So *Eißfeldt*, Einleitung 396; vgl. auch *Hamp*, LThK III, 822; *Fohrer*, Einleitung 253f.
89. So schon *Hölscher*, Eucharisterion I, 191f. Da es in unserem Zusammenhang um die Frage der historischen Verwertbarkeit alttestamentlicher Überlieferungsstücke geht, bleibt hier die von *Richter*, Untersuchungen 344–399, angegriffene gattungskritische Unterscheidung von „Geschichtserzählung" und „Sage" sinnvoll.
90. Vgl. hierzu zuletzt *Steck*, Überlieferung 93.
91. Grundsätzlich ist es zwar möglich, daß die Erinnerung an die unerwartete Aufhebung einer Belagerung nicht aus den Aramäerkriegen stammt, sondern in einen anderen, uns nicht bekannten Zusammenhang gehört. Es hätte dann bei unserer Erzählung, wie es bei Sagen auch sonst gelegentlich zu beobachten ist (vgl. nur unten S. 61–63 und S. 177–179), eine Mischung von Erinnerungen aus verschiedenen Zusammenhängen stattgefunden. Im vorliegenden Fall spricht jedoch nichts für diese Annahme.
92. So neuerdings vor allen Dingen *Unger*, Aramaeans 62–74, ihm folgend *Gottwald*, Kingdoms 63, mit einigen Bedenken auch *Noth*, GI 222f., vgl. 227 Anm. 2. Vgl. auch *Bright*, HI 223 Anm. 45.236 Anm. 67.
93. So für alle Aramäerkämpfe der Kriegserzählungensammlung *Jepsen*, AfO 14,153–172, auch Nabi 76f.91; *Whitley*, VT 2,137–152; *Alt*, Kleine Schriften III, 292 Anm. 2; *Fichtner*, BAT 12,1,294–297; *Miller*, JBL 85,441–454. Auch *Steck*, Überlieferung 93, scheint dieser These zuzuneigen (vgl. auch *Bach*, Aufforderungen 102, und *Donner*, Herrschergestalten 57). Andere Forscher ordnen den Aramäerkrieg von 6,24ff. in die Zeit der Dynastie Jehus ein, ohne die Historizität von Aramäerkämpfen zur Zeit Ahabs (I 20.22) aufzugeben (vgl. *Kuenen*, Einleitung 1,2,79.81; *Kittel*, Geschichte II, 322–324.327.343f.; *Šanda*, EH 9,1,474.490; 9,2,49–51; *Rehm*, EB 62f.86; *Eißfeldt*, Einleitung 397.389; *Fohrer*, Einleitung 254.251f., aber auch Elia 73 Anm. 18; *Frerichs*, Diss. 39–43.20–22; *Gray*, OTL 460–462.466f.368–372; vgl. auch *de Vaux*, JerB 153 Anm. c; *van den Born*, BOT 4,2,151; *Scharbert*, Propheten 78.

Bei der Entscheidung zwischen diesen beiden Positionen muß zunächst berücksichtigt werden, daß die oben durchgeführte literarkritische Analyse der Kriegserzählungensammlung ergeben hat, daß in den ursprünglichen Kriegserzählungen von I 20; II 6,24ff. der König von Israel namenlos war. Die Einordnung dieser Erzählungen in die Zeit der Omriden ist also sekundär und kann daher nicht ohne weiteres als Beweis für Auseinandersetzungen zwischen den Omriden und den Aramäern angesehen werden. Die Bestimmung des historischen Kontextes, in den die hinter diesen Kriegserzählungen stehenden Erinnerungen einzuordnen sind, muß vielmehr von anderen, verläßlicheren historischen Angaben her versucht werden.

Zunächst ist hierfür die Annalennotiz II 9,14f.[94] heranzuziehen. Sie besagt, daß sich das Nordreich gegen Ende der Regierungszeit Jorams eines Angriffs Hasaels auf das ostjordanische Ramoth-Gilead zu erwehren hatte. In dieser Notiz deutet nun nichts darauf hin, daß diese ostjordanischen Kämpfe die letzte Etappe eines israelitischen Abwehrkampfes darstellten, nachdem die Aramäer einmal Herr über fast das ganze Gebiet Israels gewesen waren. Es sieht vielmehr so aus, als ob die Aramäer mit diesem Angriff den Versuch, die Herrschaft über Israel zu erhalten, erst eröffneten.

Dieser Eindruck wird durch die Berichte Salmanassars III. über seine Syrienfeldzüge bestätigt. Nach der Monolithinschrift[95] trat ihm in seinem 6. Jahr (= 853) bei Karkar ein Heer verbündeter Könige entgegen, zu denen unter anderen Hadadeser von Damaskus und Ahab von Israel gehörten. Zu beachten ist, daß in der Stierinschrift[96], die das gleiche Ereignis beschreibt, die Beteiligung Israels nicht besonders erwähnt wird. Die Koalition unter Einschluß Israels wird hier nur mit den Worten „Hadadeser von Damaskus, Irḫuleni von Hamath mit 12 Königen von der Meeresküste" bezeichnet. Nun spricht die Stierinschrift[97] für das 11. (= 848) bzw. 14. Regierungsjahr Salmanassars III. (= 845) von Kämpfen des assyrischen Königs gegen ebendieselbe Koalition „Hadadeser von Damaskus, Irḫuleni von Hamath mit 12 Königen der Meeresküste". Das Nächstliegende ist es, anzunehmen, daß Israel auch in diesen beiden Fällen als miteinbezogen gedacht ist[98] und daß somit die israelitisch-syrische Koalition von Karkar auch in den Jahren 853–845 fortbestanden hat. Daß während der Regierungszeit Jorams (abgesehen von den in II 9,14f. berichteten Grenzstreitigkeiten) Kämpfe zwischen dem Nordreich und den Aramäern stattgefunden haben, wie es der jetzige Kontext von 6,24ff. annehmen läßt, ist daher unwahrscheinlich.

94. Vgl. oben S. 23f.
95. Kol. II, Z. 90ff. (= AOT 340f.; ANET 278f.; TGI, 2. Aufl. 50).
96. Z. 67ff. (= AOT 341f.; ANET 279).
97. Z. 90ff. und Z. 99ff. (= AOT 342f.; ANET 279f.280a).
98. Vgl. *Jepsen*, AfO 14,154f.; anders *Noth*, GI 225 Anm. 1.

Aus unseren Quellen läßt sich wahrscheinlich auch noch der Anlaß eruieren, der zum Bruch der Koalition von Karkar führte. Die Stierinschrift[99] zeigt nämlich, daß diese Koalition mindestens bis zum Beginn des Jahres 845/44 bestand, und zwar war nach ihren Angaben zu dieser Zeit Hadadeser von Damaskus noch an der Regierung. Nach der Chronologie von *Begrich-Jepsen*[100] ist jedoch dieses gleiche Jahr 845/44 als letztes Jahr Jorams anzusehen, in dem sich also sowohl die Thronbesteigung Hasaels als auch sein den Bruch der Koalition voraussetzender Angriff auf Ramoth-Gilead mit der sich daran anschließenden Jehurevolution ereignet haben müssen. Von diesem Befund her spricht einiges dafür, daß die Thronbesteigung Hasaels der Grund für das Zerbrechen der Koalition war[101]. Diese Vermutung wird durch folgende Beobachtungen bestätigt: Für die Zeit nach dem Regierungsantritt Hasaels erwähnt Salmanassar III. in seinen Inschriften nicht mehr eine syrische Koalition als Gegner, sondern nur noch Hasael allein[102]. Gleichzeitig werden Israel[103] und als weiterer Teilnehmer der Koalition von Karkar Musri[104] unter den Vasallen Assyriens erwähnt.
Es spricht somit alles dafür, daß es während der gesamten Omridenzeit (mit Ausnahme des Vorstoßes Hasaels gegen Ramoth-Gilead im letzten Jahr Jorams) zu keinerlei kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Israel und den Aramäern gekommen ist. Für die hinter 6,24ff. stehenden Erinnerungen wird man daher an die Zeit der Jehuiden denken müssen. Eine Situation, wie sie in 6,24ff. (und auch in 6,8ff.) vorausgesetzt wird, in der sich das Nordreich militärisch fast völlig in der Hand der Aramäer befindet, ist nun historisch zuverlässig für die Regierungszeit des Joahas (818–802) bezeugt[105], und zwar durch die all-

99. Z. 99ff.
100. Die Angaben über die Regierungszeiten der Könige von Israel und Juda orientieren sich hier und im folgenden an der von *Jepsen* verbesserten *Begrich*schen Chronologie (vgl. hierzu besonders *Jepsen-Hanhart*, Untersuchungen zur israelitisch-jüdischen Chronologie, 1964). Eine handliche Zusammenfassung der *Jepsen*schen Chronologie findet sich in dem von *Jepsen* bearbeiteten Chronologieanhang zu *Rudolph*, KAT 13,1.
101. *Jepsen*, AfO 14,159, vermutet, daß die bisherigen Bundesgenossen des Königs von Damaskus den Usurpator Hasael (vgl. hierzu unten S. 108 Anm. 160) nicht anerkannten, so daß dieser gezwungen war, sie durch militärische Aktionen wieder auf seine Seite zu bringen oder sich von ihnen zumindest den Rücken freizuhalten.
102. Vgl. für den Feldzug im 18. Regierungsjahr Salmanassars III. (841) sowohl die Annaleninschrift *Rawlinson*, CIWA III,5, nr. 6, Z. 2 als auch die Obeliskinschrift Z. 97f. (beide Inschriften in AOT 343; ANET 280; nur die erste Inschrift in TGI, 2. Aufl. 50f.), für den Feldzug im 21. Regierungsjahr (838) Obeliskinschrift Z. 102f. (AOT 343; ANET 280b).
103. Vgl. Annaleninschrift *Rawlinson*, CIWA III,5, nr. 6, Z. 23–26 (AOT 343; ANET 280b; TGI, 2. Aufl. 51) und Schwarzer Obelisk, Darstellungsreihe II (ANET 281a).
104. Vgl. Schwarzer Obelisk, Darstellungsreihe III (ANET 281). Zu Musri vgl. unten Anm. 10
105. Für die Einordnung der Situation von 6,24ff. in die Zeit des Joahas auch *Jepsen*, zuletzt BHH II, 867; *Wildberger*, BHH I, 400; *Rehm*, EB 86. Auch die in die Regierungs-

gemein als alt beurteilten Notizen II 13,7.22[106]. Auch für die Anfangszeit von Joahas' Nachfolger Joas (802–787) wird man zunächst noch mit einer ähnlichen Lage rechnen müssen. Ob Hasael auch schon unter Jehu größere Erfolge gegenüber Israel erzielte, ist nicht sicher zu ermitteln. Der Notiz II 10,32f.[107] wird man trotz der gelegentlich geäußerten Zweifel an ihrer historischen Zuverlässigkeit[108] jedoch auf jeden Fall entnehmen können, daß unter ihm das Vordringen Hasaels auf das Ostjordanland beschränkt geblieben ist. Somit ist die in 6,24ff. vorausgesetzte Situation mit einiger Sicherheit auf die Regierungszeit des Joahas und den Beginn der Regierungszeit des Joas einzugrenzen.

Im übrigen muß man sich bei der historischen Auswertung dieser Erzählung bewußt bleiben, daß es sich um volkstümliche Überlieferung handelt. Man darf in ihr nicht Angaben über politische Konstellationen des syrisch-kleinasiatischen Raums finden wollen, die kaum in das Bewußtsein breiterer Schichten gedrungen sein können. Von dieser Überlegung her sind insbesondere gegenüber der weitverbreiteten Meinung Bedenken anzumelden, daß in 7,6 die Angst der Aramäer vor dem Angriff einer nordsyrischen Koalition von Hethitern und Musritern bezeugt sei. Die Vertreter dieser Auffassung lesen in 7,6 הַמְּצָרִים „die Musriter"[109] statt M מִצְרַיִם „Ägypten"[110]. Die für diese Textänderung von ihnen geltend gemachten Gründe sind dabei im wesentlichen folgende:

zeit des Joas von Juda (840–801) datierte Eroberung von Gath durch Hasael (II 12,18), die einen vorhergehenden Durchmarsch syrischer Truppen durch das Nordreich voraussetzt, fällt wohl in die Zeit des Joahas (vgl. *Jepsen*, BHH II, 867).

106. Vgl. dazu *Noth*, ÜSt 84 Anm. 6; *Jepsen*, Quellen 34.

107. II 10,32f. ist dtr. (vgl. *Noth*, ÜSt 84; *Jepsen*, Quellen, Tabellenanhang).

108. Vgl. *Jepsen*, AfO 14,159. Es ist jedoch auch zu beachten, daß *Jepsen* neuerdings (BHH II, 809f.) die Möglichkeit der Historizität von II 10,32f. erwägt (vgl. auch *Bach*, RGG III, 575, und *Bardtke*, BHH II, 650).

109. Die bekanntesten Belegstellen für dieses nordsyrische Musri sind die Monolithinschrift (Kol. II, Z. 92 u.ö.; vgl. AOT 341; ANET 279a; TGI, 2. Aufl. 50) und der Schwarze Obelisk Salmanassars III. (Darstellungsreihe III; vgl. ANET 281); vgl. auch KAI nr. 222 A, Z. 5 und dazu *Donner*, KAI II, 244, und *Noth*, BK 9,235.
*Noth*, ZDPV 77, 131 Anm. 38, hat nun zwar unter Berufung auf *Weidner* (bei *Bauer*, AfO 8,4 Anm. 3) die Existenz eines solchen nordsyrischen Musri überhaupt angezweifelt (vgl. neuerdings *Tadmor*, IEJ 11,143–148, der das „Musri" der assyrischen Inschriften nach 1000 v. Chr. durchgehend mit „Ägypten" wiedergeben will, auch *Borgers* Übersetzung der Monolithinschrift in *Galling*, TGI, 2. Aufl. 50), doch vgl. dagegen *Alt*, Kleine Schriften III, 230 Anm. 2, und neuerdings *Noth* selbst (BK 9,234f.).

110. So im Anschluß an *Winckler*, Untersuchungen 168–174, *Benzinger*, KHC 9,142; *Kittel*, HK 1,5,217; *Šanda*, EH 9,2,61; *Montgomery*, ICC 387.389; *Médebielle*, LStB 3,721; *Snaith*, IntB III, 222; *van den Born*, BOT 4,2,153; *Frerichs*, Diss. 41f.; *Gray*, OTL 468 Anm. g; *Gottwald*, Kingdoms 76. Den Text von M behalten bei *Thenius*, KeH 9,307; *Klostermann*, SZ 3,413; *Wellhausen*, Composition 286; *Gunkel*, Elisa 59; *Greßmann*,

1. „Könige" (plur.!) der Ägypter habe es gleichzeitig nicht geben können[111].
2. Eine Koalition zwischen den nordsyrischen Hethitern[112] und den Ägyptern gegen die Aramäer von Damaskus sei historisch unwahrscheinlich.
3. Daß „Musri" in M gelegentlich durch „Ägypten" ersetzt worden sei, ergebe sich eindeutig aus I 10,28.

Die hier vorgebrachten Argumente erweisen sich bei näherer Prüfung jedoch als nicht stichhaltig. Zunächst zu Punkt 3! In I 10,28 hält man wegen der Parallelität zu dem kilikischen Kue[113], das auch in der Monolithinschrift Salmanassars III.[114] neben Musri erscheint, die Textemendation von מִצְרַיִם in „Musri" fast allgemein für gesichert[115]. Zweifel an der Richtigkeit dieser Auffassung kommen einem jedoch, wenn man sieht, daß in dem thematisch von I 10,28 nicht abzusetzenden v. 29 aus sachlichen Gründen מצרים doch als „Ägypten" gedeutet werden muß[116]. Mir scheint daher die *Greßmann*sche Literarkritik dieser Stelle[117] immer noch die beste Lösung der hier auftretenden Schwierigkeiten zu sein: V. 28f. spricht nach *Greßmann* ursprünglich nur vom Pferde- und Wagenhandel Salomos mit Ägypten. V. 28b ist als späterer Nachtrag aufzufassen, der auf die Bedeutung Kues als weiteres Pferde lieferndes Land hinweisen möchte. Der Befund von I 10,28 kann somit zur Stützung der vorgeschlagenen Textänderung von II 7,6 nicht herangezogen werden.

Auch Punkt 1 stellt kein überzeugendes Argument für eine Änderung von מִצְרַיִם in „Musriter" dar. Das Reden von „Königen von Ägypten" ist der politischen Situation Ägyptens um 800 nämlich durchaus angemessen[118]: Es gab damals kein ägyptisches Königtum, das das gesamte ägyptische Gebiet kontrollierte. Vielmehr wurde der Königstitel von mehreren Fürstengeschlechtern gleichzeitig für sich beansprucht, was schließlich dazu führte, daß es während des 8. Jahrhunderts zu einer Parallelregierung von 22. und 23. Dynastie kam[119].

Argument 2 schließlich verkennt, daß es sich bei 6,24ff. um eine Sage handelt und daß man von daher 7,6 nicht als historische Beschreibung einer politischen Konstellation interpretieren darf. Daß hier Hethiter und Ägypter genannt werden, soll vielmehr lediglich zum Ausdruck bringen, daß die Aramäer sich durch

SAT 2,1, 2. Aufl. 301; *Eißfeldt*, HSAT I, 552; *Rudolph*, ZAW 63,211; *de Vaux*, JerB 156 Anm. b; *Rehm*, EB 87; *Tadmor*, IEJ 11,149.

111. Vgl. besonders *Montgomery*, ICC 387; *van den Born*, BOT 4,2,153; *Frerichs*, Diss. 41.
112. Zur Bezeichnung nordsyrischer Völkerschaften als „Hethiter" vgl. *Forrer*, PEQ 68, 190–203; 69,100–115.
113. Vgl. BHK zu 10,28[b] und zuletzt *Noth*, BK 9,205.234f.
114. Z. 92.
115. Vgl. zuletzt *Noth*, BK 9,205.
116. Vgl. hierzu besonders *Noth*, BK 9,235–237.
117. SAT 2,1, 2. Aufl. 216.
118. Vgl. *Tadmor*, IEJ 11,149.
119. Vgl. *Helck*, Geschichte 226–230; auch *Otto*, Ägypten 223; *Gardiner*, Geschichte 371f.

die bedeutendsten Mächte[120] der damaligen Zeit überfallen glaubten, und soll damit auf plastische Art und Weise ein Bild von der Größe ihres Schreckens vermitteln.
Läßt sich nun eine Erwähnung Musris in 7,6 nicht wahrscheinlich machen, so fallen damit auch die Erwägungen *Šandas*[121], *Frerichs*[122] und *Grays*[123], die zur Datierung der hinter 6,24ff. stehenden historischen Ereignisse von der Annahme einer hethitisch-musritischen Koalition ausgehen. Auch gegenüber ihrem Versuch, den Namen „Benhadad" für den König von Aram (6,24) als Grundlage einer Datierung zu nehmen[124], ist Vorsicht geboten[125]. In volkstümlicher Überlieferung werden oft Gestalten verschiedenster Perioden miteinander verwechselt[126]. Zudem scheint in diesen Kriegserzählungen „Benhadad" als typischer Name für den König von Aram gebraucht zu werden[127].
Eine historische Erinnerung steht allerdings wahrscheinlich hinter dem Erzählungsmotiv vom plötzlichen Abzug der Aramäer (7,3ff.). Nachdem die Assyrer über 30 Jahre lang keinerlei direkten Einfluß mehr auf den syrisch-palästinensischen Raum ausgeübt hatten (Salmanassar III. hatte im Jahre 838 zum letzten Mal einen Feldzug gegen Damaskus unternommen), begannen sie in den Jahren 805ff. unter der Führung Adadniraris III.[128] plötzlich wieder ihre Feldzüge nach Westen. Der Eponymenkanon Cb 1[129] spricht für diese Jahre von insgesamt vier solchen Unternehmungen der Assyrer im syrischen Raum (für die Jahre 805, 804, 802 und 796)[130], wobei es im Gefolge eines dieser Feldzüge auch zu einer Belagerung von Damaskus gekommen sein muß. Ein Bericht darüber findet

120. Es besteht auch die Möglichkeit zu übersetzen: „die Könige der Hethiter *oder* die Könige von Ägypten" (so *Rudolph*, ZAW 63,211; *de Vaux*, JerB 156 Anm. b). Doch paßt m. E. die Furcht der Aramäer, gleichzeitig von beiden Großmächten angegriffen zu werden, besser zu der Wirkung eines Gottesschreckens.
121. EH 9,2,50.
122. Diss. 41f.
123. OTL 466f.
124. Es würde sich in diesem Fall um Benhadad, den Sohn Hasaels, handeln, der 802 die Nachfolge Hasaels antrat. Die hinter 6,24ff. stehenden Ereignisse fielen dann in die Zeit des Joas von Israel.
125. Vgl. *Jepsen*, AfO 14,160.
126. Vgl. nur unten S. 61f.
127. Vgl. I 20 und *Noth*, GI 224 Anm. 1.
128. 810/09–782/1, bis 806/5 wahrscheinlich unter der Regentschaft seiner Mutter Sammuramat (der griechischen „Semiramis"). Vgl. *Weißbach*, RLA 1,31; auch *von Soden*, Propyläen-Weltgeschichte II, 85; RGG I,652. Zur Regentschaft Sammuramats vgl. jedoch auch *Donner*, Fschr. Galling 55f., aber auch 57.
129. Sein Text findet sich bei *Ungnad*, RLA 2,429–431.
130. Vgl. *Donner*, Fschr. Galling 56; auch *de Vaux*, Bible et Orient 78; *Dupont-Sommer*, Araméens 53.

sich in der von *Rawlinson*[131] publizierten Steinplatteninschrift von *nimrūd* (Z. 14ff.), und auch die Saba'a-Stele[132] (Z. 19f.) und die 1967 auf dem *tell er-rīme* gefundene Stele[133] (Z. 6f.) scheinen einen militärischen Zusammenstoß zwischen Adadnirari und dem aramäischen König (es handelt sich wohl in allen drei Fällen um den gleichen Feldzug) vorauszusetzen.
Wann dieser Angriff Adadniraris auf Damaskus genau stattgefunden hat, ist allerdings nicht ganz sicher zu ermitteln. In der Saba'a-Stele[134] spricht Adadnirari davon, daß er diesen Feldzug gegen Damaskus im 5. Jahr nach Antritt seiner Herrschaft unternommen habe. Fraglich ist nun, ob bei dieser Zählung der Regierungsjahre Adadniraris die Jahre der Regentschaft seiner Mutter mitgerechnet wurden (1. Jahr = 810/09) oder nicht (1. Jahr = 806/5). Es spricht einiges für die letztere Auffassung. In diesem Falle wäre das 5. Jahr Adadniraris, in dem der Feldzug gegen Damaskus stattfand, das Jahr 802/1. Auf dieses Jahr stößt man nun auch, wenn man die Angaben des Eponymenkanons Cb 1 über die Westfeldzüge Adadniraris durchmustert. Für das Jahr 805 wird als Ziel Arpad genannt, für 804 Ḫazazu, für 796 Manṣuate, alles Orte, die kaum als Ziele eines Damaskusfeldzuges aufgeführt werden können. In den geographischen Horizont eines die Belagerung von Damaskus einschließenden militärischen Unternehmens paßt letztlich nur die Zielangabe für den Feldzug von 802: das Mittelmeer[135]. Dies verträgt sich gut mit der Tatsache, daß auch die Stele vom *tell er-rīme* im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit dem König von Damaskus von einem Zug zum Mittelmeer berichtet (Z. 9f.)[136].
Als Name des von Adadnirari angegriffenen Königs von Damaskus wird in den oben angeführten Inschriften „Mari" genannt. Normalerweise wird dieses „Mari" als von den Assyrern mißverstandene Anrede des aramäischen Königs ( מראי = „mein Herr") interpretiert[137]. Zu erwägen ist jedoch auch der Vorschlag *Albrights*[138], „Mari" als Kurznamen[139] aufzufassen und hier an den zweiten Namen

131. CIWA 1,35, nr. 1 = AOT 344f.; ANET 281f.; TGI, 2. Aufl. 53f.
132. E. *Unger*, Reliefstele Adadniraris III. aus Saba'a und Semiramis. Publicationen der Kaiserlichen osmanischen Museen 2, Konstantinopel 1916.
133. Die Inschrift der Stele ist publiziert worden von *S. Page*, Iraq 30,139–153.
134. Z. 11ff. (= AOT 345; ANET 282a).
135. So auch *Donner*, Fschr. Galling 57; *Jepsen*, VT 20, 359–361; *Soggin*, VT 20, 366–368.
136. Hinzuweisen ist hier noch darauf, daß die Stele vom *tell er-rīme* auch von einer Tributleistung des Joas von Israel an Adadnirari III. im Zusammenhang dieses Feldzuges gegen Damaskus und zum Meer spricht. Ist unsere Ansetzung dieses Feldzuges in das Jahr 802 richtig, dann hat Joas diesen Tribut unmittelbar nach seinem Regierungsantritt (802 nach *Begrich-Jepsen*) entrichtet.
137. Vgl. *de Vaux*, Bible et Orient 78f.; *Oppenheim* in *Pritchard*, ANET 281b Anm. 2; *Noth*, GI 227 Anm. 3.
138. BASOR 87,28 Anm. 16.
139. „Mari" stünde dann etwa für „Mari-Hadad" („Hadad ist mein Herr").

eines bekannten aramäischen Königs zu denken. Diese Doppelung eines Königsnamens ist nach *Albright* zurückzuführen auf das gleichzeitige Existieren eines persönlichen Namens und eines Thronnamens, das sich auch für einige judäische Könige nachweisen läßt[140]. *Albright*[141] will diesen König mit Benhadad, dem Sohn Hasaels, gleichsetzen[142], *de Vaux*[143] denkt dagegen an Hasael. Von der Chronologie her spricht einiges für den letzteren Vorschlag: Wie wir soeben zeigten, hat der Feldzug Adadniraris gegen „Mari" von Damaskus im Jahre 802 stattgefunden. Hasael regierte aber nun, da er nach II 13,22 Joahas von Israel (818–802) überlebte, bis mindestens in dieses Jahr[144].
Dieser in den letzten Jahren Hasaels erfolgende unerwartete Angriff der Assyrer zwang die Aramäer wahrscheinlich zu einem plötzlichen Abzug ihrer militärischen Verbände vom israelitischen Kriegsschauplatz. Das Motiv unserer Erzählung von dem plötzlichen unbegründeten Abzug des Aramäerheeres ist nun wohl als Reflex dieses Vorgangs zu verstehen[145]. Die von 6,24ff. vorausgesetzten historischen Erinnerungen dürften somit aus dem Jahre 802, dem ersten Jahr des Joas, stammen.
Aber auch wenn man diese Herleitung des Motivs vom plötzlichen Abzug der Aramäer für nicht sicher genug hält, so kommen doch auch aufgrund der obigen Überlegungen[146] zu der in dieser Erzählung vorausgesetzten außenpolitischen Situation Israels für die hinter 6,24ff. stehenden historischen Ereignisse nur die beiden letzten Jahrzehnte des 9. Jahrhunderts in Frage. Somit ist auf jeden Fall das Ende des 9. Jahrhunderts als terminus a quo für die Entstehung der Erzählung anzusehen.
Zur Bestimmung des terminus ad quem ist der bereits oben[147] diskutierte Vers 7,6 heranzuziehen. In ihm werden neben Aram und Israel die nordsyrischen „hethitischen" Staaten und Ägypten als die entscheidenden Militärmächte angesehen, die im syrisch-palästinensischen Raum eine Rolle spielen. Daß hier die Assyrer noch nicht genannt sind, weist für die Entstehung der Erzählung in die Zeit vor dem Regierungsantritt Tiglathpilesers III. (745), in der Assur für den gewöhnlichen Israeliten noch außerhalb des Erfahrungshorizontes lag.
Die ursprüngliche Kriegserzählung von 6,24ff. ist daher wohl in der 1. Hälfte des 8. Jahrhunderts anzusetzen.

140. Vgl. nur Ussia/Asarja; Eljakim/Jojakim; Mattanja/Zedekia. Zu dieser Frage vgl. besonders *Honeyman*, JBL 67, 13–25, und auch unten S. 85.
141. BASOR 87,28 Anm. 16.
142. Vgl. auch *Noth*, GI 227 Anm. 3, und zuletzt *Page*, Iraq 30,149.
143. Bible et Orient 79–82; ebenso *Jepsen*, AfO 14,159 Anm. 24; *Montgomery*, ICC 437; *Unger*, Aramaeans 82.
144. Vgl. *Jepsen*, AfO 14,159.
145. Vgl. *Wellhausen*, Composition 286; *Gunkel*, Elisa 59; *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 302.
146. Siehe S. 54f. 147. Siehe S. 55–57.

*c) I 20**. Nach dem, was wir zum historischen Hintergrund von 6,24ff. festgestellt haben, spricht nichts dafür, daß die hier dargestellten Aramäerkämpfe, wie es die Stellung der Erzählung im Rahmen der Königsbücher voraussetzt, in die Zeit der Omriden gehören[148]: Es ist kaum wahrscheinlich, daß der Ahab, der in der Schlacht bei Karkar 853 zusammen mit Hadadeser von Damaskus gegen Salmanassar III. kämpfte[149], wenige Jahre vorher Krieg mit diesem seinem Verbündeten geführt hat. Außerdem ist in der literarkritischen Analyse von I 20 ja bereits gezeigt worden, daß die Gleichsetzung des hier agierenden „Königs von Israel" mit Ahab nicht ursprünglich ist, sondern erst auf eine späte Bearbeitung zurückgeht.

Folgende Beobachtungen sprechen nun dafür, daß mit dem hier auftretenden „König von Israel" ursprünglich Joas gemeint ist:

1. Das Erzählungsmotiv, daß der König von Israel nach seinen militärischen Erfolgen die Aufhebung der für sein Volk negativen Friedensvertragsbestimmungen seines Vaters erreicht (v. 34), ist am besten als Erinnerung an ein Ereignis der Regierungszeit des Joas zu verstehen[150]. Nach II 13,24f. ist es Joas nämlich gelungen, die Städte, die sein Vater Joahas an die Aramäer verloren hatte[151], durch mehrere Siege wieder zurückzuerwerben. Dagegen spricht für eine Ansetzung des hinter v. 34 stehenden Ereignisses in die Zeit Ahabs nichts: Daß Ahabs Vater Omri derartig schwere außenpolitische Mißerfolge erlitten haben soll, wie sie in v. 34 vorausgesetzt werden, widerspricht vielmehr allem, was wir historisch zuverlässig von seiner Regierungszeit wissen[152].

148. Für die Einordnung der Aramäerkämpfe von I 20 in die Zeit Ahabs treten in neuerer Zeit neben den oben in Anm. 92 und 93 genannten Forschern ein *Weiser*, Einleitung 162; *Mazar*, BA 25,107–114; *Wildberger*, BHH I,396; *Soggin*, Königtum 100.

149. Vgl. oben S. 53.

150. Vgl. hierzu *Jepsen*, AfO 14,157, auch schon Nabî 91. In die Regierungszeit des Joahas datiert *Miller*, JBL 85,442–444, und ZAW 80,337, die in I 20 vorausgesetzten historischen Ereignisse. Er geht dabei davon aus, daß die Angaben von II 13,4f. Dtr. zuverlässiger seien als die annalistischen Notizen von 13,22.24f., was m.E. nicht wahrscheinlich ist.

151. Wahrscheinlich wird man 20,34 entnehmen können, daß es unter Joahas zu einem für Israel ungünstigen Friedensschluß mit den Aramäern gekommen ist. Auch die Naemanerzählung von II 5 scheint einen solchen Friedensvertrag vorauszusetzen (vgl. unten S. 108). Allerdings wird man sich dafür nicht auf die Annalennotiz II 13,7 berufen dürfen. Ihr eine dem Joahas von Hasael auferlegte Rüstungsbeschränkung zu entnehmen (so zuletzt *Jepsen*, BHH II,867; *Steck*, Überlieferung 93), ist angesichts von v. 7b („der König von Aram hatte sie vernichtet und sie wie Staub zertreten") kaum möglich. Die Formulierung legt vielmehr nahe, daß die Reduktion des israelitischen Heeres in schweren militärischen Verlusten begründet war (vgl. *de Vaux*, Lebensordnungen II,27).

152. Vgl. für seine starke außenpolitische Stellung nur die Meschainschrift (= KAI nr. 181) Z. 4f.7f.

2. Für die Zeit des Joas spricht weiterhin, daß als Ort der Entscheidungsschlacht Aphek (v. 30) genannt wird. Eine Entscheidungsschlacht gegen die Aramäer bei Aphek[153] wird nämlich auch in der Elisaerzählung II 13,14–17* vorausgesetzt, und hier wird der siegreiche israelitische König dieser Schlacht aller Wahrscheinlichkeit nach zu Recht mit Joas identifiziert[154].
Stammen die unserer Erzählung zugrunde liegenden historischen Erinnerungen nun aus der Regierungszeit des Joas (802–787), so ist damit als terminus a quo für ihre Entstehungszeit der Anfang des 8. Jahrhunderts anzusehen. Den terminus ad quem für sie dürfte auch hier wie bei 6,24ff.* das Eingreifen der Assyrer in den syrisch-palästinensischen Raum unter Tiglathpileser III. (745–727) darstellen. Nach dem Erscheinen der Assyrer ist das Interesse an den Ereignissen der Aramäerkriege sicher nicht mehr groß genug gewesen, um eine solche Erzählung entstehen zu lassen. I 20* ist daher wohl etwa zur gleichen Zeit wie 6,24ff.*, d.h. in der 1. Hälfte des 8. Jahrhunderts, entstanden.
*d) I 22**. Der hier berichtete Tod eines Königs von Israel in einer Schlacht gegen die Aramäer kann auf keinen der israelitischen Könige bezogen werden[155]. Mit Ausnahme Jorams, der in der Jehurevolution ermordet wurde, sind alle nordisraelitischen Könige, die mit den Aramäern zu kämpfen hatten, eines natürlichen Todes gestorben[156]. Bei Joram hören wir allerdings von einer Verwundung im Kampf mit den Aramäern (II 8,28; 9,15), die dann von Jehu zur Revolution und zur Ermordung des Königs ausgenutzt wurde. Wahrscheinlich haben vage Erinnerungen an diese Vorgänge zur Bildung der heutigen Erzäh-

153. Hier mit zwei verschiedenen Aramäerschlachten bei Aphek zu rechnen, wie es die Mehrzahl der Exegeten tut, ist nur möglich, wenn man die Ursprünglichkeit der Einordnung von I 20* in die Zeit Ahabs voraussetzt. Dagegen spricht jedoch unsere obige literarische Analyse (S. 46–51).
154. Vgl. unten S. 81f.
155. Daß es sich hier nicht um Ahab handeln kann, wie es die Stellung der Erzählung im Rahmen der Königsbücher voraussetzt (vgl. auch die oben Anm. 92 und 93 genannten Forscher), ergibt sich – ganz abgesehen von der oben S. 60 betonten Unwahrscheinlichkeit von Aramäerkriegen zur Zeit Ahabs – schon daraus, daß der historisch zuverlässige Annalennotizen verwertende Rahmen der Königsbücher noch mit einem natürlichen Tod Ahabs rechnet (22,40a: Die Formel שכב עם אבתיו wird nie für Könige, die eines gewaltsamen Todes starben, benutzt! Vgl. I 15,31f.; 16,14.20; II 12,19–21; 14,18–20 usw. und dazu *Alfrink*, OTS 2,106–118). Vgl. *Hölscher*, Eucharisterion I, 185; *Jepsen*, AfO 14,155; *Noth*, GI 222 Anm. 1; *Fohrer*, Elia 73 Anm. 18; *Fichtner*, BAT 12,1,341.
156. Vgl. die Formel שכב עם אבתיו bei Jehu (II 10,35), Joahas (13,9), Joas (13,13), Jerobeam II. (14,29) und vorher bei Baesa (I 16,6) und dazu oben Anm. 155. Diese Beobachtung spricht auch gegen die Annahme von *Miller*, ZAW 80,340–342, daß sich I 22* ursprünglich auf eine siegreiche Schlacht des Joahas gegen die Aramäer bezog, bei der der israelitische König den Tod fand.

lung vom Tode eines israelitischen Königs in einer Aramäerschlacht geführt[157]. Bestätigt wird diese Auffassung durch folgende Übereinstimmungen zwischen der vorliegenden Sage und der Geschichte Jorams:

1. Wie Joram wird hier der König von Israel im Wagen durch einen Pfeil getötet (vgl. I 22,34f. mit II 9,24).
2. Von einem Kampf mit den Aramäern um Ramoth-Gilead wird außer in I 22* nur noch in II 8,28; 9,14f. berichtet, und dort ist Joram der kriegführende israelitische König.
3. Wie bei der Ermordung Jorams ist auch in I 22* der verbündete König von Juda beim Tode des Königs von Israel anwesend.
4. Wahrscheinlich identifiziert auch der Erzähler der ursprünglichen Kriegserzählung von I 22 den hier agierenden König von Israel mit Joram. Wenn die oben[158] geäußerte Vermutung stimmt, daß in der von I 22* und II 3,4ff.* gebildeten „Josaphaterzählung" II 3,4ff.* ursprünglich vor I 22* gestanden hat, ist nämlich anzunehmen, daß I 22* von dem gleichen König von Israel wie II 3,4ff.*, also von Joram (3,6), sprechen will.

Gleichzeitig zeigen jedoch die starken Abweichungen von der historischen „Vorlage", daß in I 22* die Erinnerungen an den Tod Jorams nur noch in sehr ungenauer Form vorhanden sind:

1. Die Ermordung Jorams durch Jehu wird hier als Tod in einer Schlacht gegen die Aramäer dargestellt.
2. Statt von der Verteidigung der Stadt Ramoth-Gilead durch Joram (II 8,28; 9,14f.) wird in I 22* von einem Angriff des Königs auf sie gesprochen (v. 3).
3. Aus der Anwesenheit des judäischen Königs beim Tode Jorams wird hier eine Teilnahme des Judäers am Feldzug gegen die Aramäer[159].
4. Im Gegensatz zu den Fakten bei der Ermordung Jorams kommt in unserer Erzählung der König von Juda trotz größter Gefährdung mit dem Leben davon (vgl. I 22,32f. mit II 9,27).
5. Schließlich entspricht auch der Name des I 22* genannten judäischen Königs nicht den historischen Gegebenheiten beim Tode Jorams: Nicht Josaphat, sondern sein Enkel Ahasja war der beim Tode Jorams mitanwesende judäische König.

157. Vgl. auch *Miller*, JBL 85,445, und VT 17,314f., der neben dem Schicksal des Joahas (vgl. oben Anm. 156) auch das Schicksal Jorams als historischen Hintergrund von I 22* annimmt. 158. S. 45.

159. Daß Ahasja am Krieg Jorams gegen die Aramäer teilnahm, wird allerdings auch vom Dtr. (II 8,28) und vom Chronisten (2 Chr 22,5) angenommen. Doch entspricht diese Auffassung nicht den historischen Tatsachen: Nach den alten Angaben von II 8,29 und 9,16 besucht Ahasja den verwundeten König von Jerusalem aus (Das „Herabkommen" Ahasjas ist auf die Fahrt von Jerusalem ins Nordreich zu beziehen. Vgl. I 22,2; II 10,13). Mit einer vorherigen Teilnahme Ahasjas an den militärischen Auseinandersetzungen um Ramoth kann daher nicht gerechnet werden.

Eine in so vielen Punkten der historischen Wirklichkeit widersprechende Darstellung des Endes Jorams konnte nun zu Lebzeiten der Generationen, die dieses Ereignis noch bewußt miterlebt hatten, kaum aufkommen. Sie wird daher erst in der Zeit nach 800 entstanden sein, eine Ansetzung, die im folgenden durch eine historische Analyse des anderen Teils der Josaphaterzählung zu überprüfen ist.

*e) II 3,4ff.** Die einzige für die Eruierung des historischen Hintergrunds von 3,4ff. in Frage kommende Quelle ist die Meschainschrift[160]. Um sie auswerten zu können, ist zunächst die Frage zu klären, in welchen Zusammenhang der Geschichte des Nordreiches die in ihr geschilderten Erfolge Meschas einzuordnen sind. In der Frage der zeitlichen Ansetzung des Meschaaufstandes stehen sich nämlich in der neueren wissenschaftlichen Diskussion zwei Auffassungen gegenüber: Die herkömmliche Auffassung datiert den in der Inschrift geschilderten Aufstand Meschas in die Regierungszeit Ahabs. Demgegenüber vertritt neuerdings *Wallis*[161] eine Datierung dieses Aufstandes erst in die Zeit Jehus. Entscheidend ist hierbei, wie man Z. 8 der Meschainschrift interpretiert. Dort wird berichtet, daß Omri im Gebiet von Madeba wohnte ימה וחצי ימי בנה ארבען שת, was man normalerweise wiedergibt mit „während seiner Tage und der Hälfte der Tage seiner Söhne (bzw. seines Sohnes[162]), vierzig Jahre"[163]. Übersetzt man בנה singularisch, so ist die Ansetzung des die israelitische Herrschaft beendenden Meschaaufstandes in die Zeit Ahabs selbstverständlich, übersetzt man pluralisch („Söhne" im Sinne von Nachkommen), so kommt man bei Zugrundelegung der *Begrich-Jepsen*schen Chronologie[164] etwa in das Jahr 858, also auch noch mitten in die Regierungszeit Ahabs. Für die Datierung des Aufstandes in die Zeit der Omriden wird im übrigen von den Anhängern dieser Auffassung auch Z. 6f. der Inschrift ins Feld geführt. Ihrer Ansicht nach ist

160. Die zur Zeit am leichtesten zugängliche Publikation der Inschrift findet sich bei *Donner-Röllig*, KAI nr. 181. Vgl. dazu die Übersetzungen in AOT 440–442; ANET 320f.; KAI II,168f. und TGI, 2. Aufl. 52f.
II 1,1 ist dagegen kaum als alte Nachricht aufzufassen. Es dürfte sich hier vielmehr um ein Zitat aus unserer Erzählung (vgl. v. 5) handeln, mit dem der die Kriegserzählungensammlung in die Königsbücher einfügende Redaktor diese Nachricht an der chronologisch sachgemäßen Stelle einordnen wollte (vgl. *Noth*, ÜSt 83 Anm. 5; *Montgomery*, ICC 348; *Fohrer*, Elia 42). Die Auffassung von *Benzinger*, KHC 9,127, und *Kittel*, HK 1,5,181, daß es sich in II 1,1 um ein Bruchstück aus einem anderen, wegen 3,4ff. weggelassenen Bericht über einen Moabfeldzug handelt, ist durch nichts zu begründen.
161. ZDPV 81,180–186. Vgl. aber auch schon *Winckler*, Altorientalische Forschungen 2,3,1,401–407.
162. So z. B. *Albright* in *Pritchard*, ANET 320b.
163. So *Röllig*, KAI II,168; vgl. *Greßmann*, AOT 441.
164. Omri 878–871; Ahab 871–852; Ahasja 852–851; Joram 851–845.

nämlich das ואראבה ובבתה von Z. 7 mit „aber ich triumphierte über ihn (= ich besiegte ihn) und sein Haus“ zu übersetzen[165].
Diese Interpretation der Meschainschrift ist nun weniger deshalb problematisch, weil sie im Widerspruch zu 3,4f. (= II 1,1) steht[166], als vielmehr deshalb, weil sie nicht mit dem, was wir von der Außenpolitik Ahabs wissen, in Einklang zu bringen ist[167]. Ein Ahab, der militärische Mißerfolge gegen einen Vasallenstaat hätte einstecken müssen, hätte sich nicht mit einem so bedeutenden militärischen Kontingent (2000 Wagen, 1000 Soldaten) an der Schlacht bei Karkar beteiligen können[168]. Dagegen fügen sich die Erfolge Meschas gut in die außenpolitische Lage Israels zur Zeit Jehus ein[169]: Nach II 10,32f.[170] verlor Jehu die Kontrolle über das Ostjordanland an Hasael, was für Mescha eine günstige Gelegenheit darstellen mußte, sich von der israelitischen Oberherrschaft zu befreien und sich gleichzeitig in den Besitz ehemalig israelitischen Territoriums zu setzen.
*Wallis* versucht nun zu zeigen, daß diese Ansetzung des Meschaaufstandes in die Zeit Jehus nicht nur der historischen Entwicklung im syrisch-palästinensischen Raum des 9. Jahrhunderts besser entspricht, sondern gleichzeitig auch eine überzeugendere Interpretation der Meschainschrift selbst ermöglicht. Er geht dabei von der Beobachtung aus, daß nach Z. 8 die Herrschaftszeit der Omriden über Moab 40 Jahre betragen hat, die Näherbestimmung dieser Herrschaftszeit als „die Zeit Omris und die Hälfte der Zeit seiner Söhne“ unter Zugrundelegung der *Begrich*schen Chronologie aber nur eine Spanne von etwa 20 Jahren ergibt (878–858). *Wallis* weist nun darauf hin, daß auch bei Wertung der „40 Jahre“ als runder Zahlenangabe dies ein zu großer Unterschied ist[171]. Er vertritt deshalb

165. Vgl. *Röllig*, KAI II,168 und besonders *van Zyl*, Moabites 144. Eine andere Interpretationsmöglichkeit siehe unten Anm. 173.
166. Wie die starken Abweichungen vom historischen Hintergrund bei I 22* gezeigt haben, muß man bei diesen volkstümlichen Kriegserzählungen mit historischen Ungenauigkeiten rechnen. Die Versuche *van Zyls*, Moabites 139f., und *Rölligs*, KAI II,174, (ähnlich auch *Murphy*, CBQ 15,415f.), II 3,5 (= 1,1) mit der soeben dargestellten Interpretation der Meschainschrift zu harmonisieren (die moabitische Unabhängigkeitsbewegung habe zwar bereits in den letzten Jahren Ahabs eingesetzt, aber die eigentliche Unabhängigkeit sei erst nach Ahabs Tod erreicht worden), sind deshalb überflüssig.
167. Vgl. *Wallis*, ZDPV 81,184f.
168. Vgl. oben S. 53. Auch für die Zeit Jorams, der, wie oben S. 53f. gezeigt wurde, diese Politik seines Vaters (Beteiligung an der antiassyrischen Koalition bis Anfang 845) fortsetzte, sind daher die in der Meschainschrift genannten moabitischen Erfolge nicht wahrscheinlich.
169. Vgl. hierzu besonders *Wallis*, ZDPV 81,185f.
170. Obwohl II 10,32f. dem Dtr. zuzuschreiben ist (vgl. oben Anm. 107), besteht keinerlei Veranlassung, der Historizität dieser Angaben zu mißtrauen.
171. Die andersartigen Ergebnisse bei *Röllig*, KAI II,174, beruhen darauf, daß *Röllig* seiner Berechnung die Angaben der Königsbücher über die Zahl der Regierungsjahre direkt zugrundelegt, was jedoch in so unreflektierter Weise nicht möglich ist.

die Auffassung, daß חצי in diesem Zusammenhang nicht wie bisher mit „Hälfte", sondern mit „Abschnitt" zu übersetzen sei[172]. Z. 8 würde dann besagen, daß Israel Moab „während der Tage Omris und des Abschnitts der Tage seiner Söhne" beherrschte und Mescha somit die Unabhängigkeit Moabs erst zur Zeit der Jehudynastie erreichte.

Die *Wallis*sche These fügt sich im übrigen gut in die communis opinio über die Entstehungszeit der Meschastele ein: Aufgrund von Z. 7 („Israel ist für immer zugrundegegangen") wird nämlich fast allgemein angenommen, daß die Meschastele erst nach dem Untergang der Omridendynastie errichtet wurde[173].

Als gesichert wird man die These von *Wallis* zwar erst dann ansehen können, wenn es gelungen ist, die Bedeutung „Abschnitt" für חצי durch weiteres semitistisches Material zu belegen. Trotzdem wird man sie, da sie die Lösung mehrerer bisheriger Schwierigkeiten ermöglicht, schon jetzt der herkömmlichen Auffassung vorziehen dürfen[174].

Unsere Aufgabe hat im folgenden nun darin zu bestehen, die von 3,4ff.* vorausgesetzten historischen Erinnerungen zu den Ereignissen der Meschainschrift in Beziehung zu setzen.

3,4ff.* berichtet von einem Feldzug, der gemeinsam von den Königen von Israel, Juda und Edom gegen Moab unternommen wird, ein Dreierbündnis, das nur zur Zeit Josaphats (868–847) denkbar ist: In die Zeit der Dynastie Jehus läßt sich nicht hinuntergehen, da es in ihr nicht mehr zu gemeinsamen Aktionen zwischen Israel und Juda kam. An die Nachfolger Josaphats, Joram von Juda (847–845) und Ahasja von Juda (845), ist auch nicht zu denken, da unter ihnen der Gegensatz Edom–Juda bereits so groß geworden war[175], daß mit einem gemeinsamen Feldzug nicht mehr zu rechnen ist. Vor die Zeit Josaphats zurückzugehen, ist schließlich auch nicht ratsam, da unter seinen Vorgängern noch Krieg zwischen Israel und Juda herrschte[176]. Als israelitischer Partner Josaphats kommt ent-

172. Philologisch ist dies ohne weiteres möglich: Die חצי zugrundeliegende Wurzel חצה (vgl. GB 252a; KBL, 3. Aufl. 330a) kann nicht auf die Bedeutung „halbieren" eingegrenzt werden (vgl. Ri 7,16; 9,43). Als Grundbedeutung ist „teilen", „abteilen" anzunehmen (vgl. auch den weiteren Bedeutungsumfang der von *Wallis*, ZDPV 81,184, beigebrachten verwandten semitischen Wurzeln). Die Bedeutung „Anteil", „Abschnitt" für חצי ist daher nicht auszuschließen.

173. Vgl. *Greßmann*, AOT 440 Anm. j; *Galling*, TGI, 2. Aufl. 51; *Röllig*, KAI II,173; anders *van Zyl*, Moabites 144. Wahrscheinlich ist auch der Anfang von Z. 7 וארא בה ובבתה nicht auf militärische Erfolge Meschas gegen die Omriden zu deuten, sondern auf den innenpolitischen Untergang dieser Dynastie zu beziehen (gegen die oben S. 63f. dargestellte Meinung). Es ist dann mit *Greßmann*, AOT 440, – neutraler – zu übersetzen: „aber ich sah meine Lust an ihm und seinem Hause".

174. Aufgenommen worden ist die *Wallis*sche These von *Galling*, TGI, 2. Aufl. 51.52 Anm. 4.

175. Vgl. II 8,20–22.

176. Vgl. nur für Josaphats Vorgänger Asa (908–868) I 15,16. Eine nordreichfreundliche Politik Judas ist erst für Josaphat belegt (I 22,45; auch II 8,18.26).

weder Ahab[177] oder Joram in Frage (Ahasja scheidet unter den Zeitgenossen Josaphats seiner kurzen Regierungsdauer wegen aus). Eine eindeutige Entscheidung zwischen beiden ist kaum zu treffen[178]. 3,4ff.* kann jedoch mit der Ansetzung dieses Feldzuges unter Joram und Josaphat vielleicht im Recht sein. Auf jeden Fall historisch dürfte die Aussage von 3,4 sein, daß Mescha der Gegner der verbündeten Könige war. Sie paßt nämlich gut zu den Angaben der Meschainschrift, nach denen er schon ein Zeitgenosse der letzten Omriden war[179]. Unhistorisch ist jedoch, daß ein edomitischer *König* (3,9.26) an diesem Unternehmen teilgenommen habe. Nach I 22,48f.[180] gab es zur Zeit Josaphats in Edom nämlich keinen König, sondern nur einen „Vogt des Königs Josaphat". Erst unter Josaphats Nachfolger Joram von Juda (847–845) gewannen die Edomiter ihre Unabhängigkeit und ein eigenes Königtum zurück (II 8,20). Der in einer späteren Zeit lebende Erzähler von 3,4ff.* kennt offensichtlich den politischen Status Edoms zur Zeit Josaphats nicht mehr und ist deshalb der Meinung, daß die Edomiter schon damals – wie zu seiner Zeit – von einem König regiert wurden[181]. Auch daß der Feldzug des mit Josaphat und den Edomitern verbündeten Omridenkönigs in einem Mißerfolg endete (3,27), ist – aus den oben[182] angegebenen Gründen – kaum historisch: Nach der in 3,25f. berichteten Einschließung des moabitischen Königs in seine Hauptstadt Kir-Hareseth[183] konnte dieser den in v. 27 erwähnten Abzug der israelitischen Truppen wohl nur durch die erneute Unterwerfung unter die Oberhoheit Israels erkaufen. Daß dieser Abzug in unserer Erzählung als Mißerfolg gewertet wird (3,27), kann

177. So *Galling*, RGG IV, 883.

178. Daß sich Z. 6 der Meschainschrift („Und es folgte ihm [sc. Omri] sein Sohn. Und er sprach: Ich will Moab bedrängen. In meinen Tagen sprach er [so]"; Übersetzung nach *Röllig*, KAI II,168) auf den Feldzug von 3,4ff. bezieht – man hätte dann an Ahab als kriegführenden König zu denken –, ist nicht sicher nachzuweisen.

179. Vgl. besonders Z. 6.

180. Lies mit BHK am Ende von I 22,48 נציב המלך und verbinde diesen Ausdruck mit dem folgenden Vers. Vgl. I 16,28e.f G.

181. Vgl. *Kittel*, HK 1,5,193; *Eißfeldt*, HSAT I, 546 Anm. a.

182. Siehe S. 64.

183. Diese Stadt wird im Alten Testament noch Jes 16,7 und in der Form קיר חרש Jes 16,11; Jer 48,31.36 erwähnt. Sie ist wohl auch mit dem „Kir-Moab" von Jes 15,1 gleichzusetzen. Der Name („Scherbenstadt"; zu קיר in der Bedeutung „Stadt" vgl. Meschainschrift Z. 11f.24.29) ist wohl die polemische Umformung eines ursprünglichen קיר חדש(ת) (vgl. *de Vaux*, JerB 140 Anm. c). G scheint in Jes 16,11; Jer 48,31.36 noch so gelesen zu haben (zur Häufigkeit so geformter Stadtnamen im semitischen Raum vgl. *Röllig*, KAI II,49 zu nr. 31, Z. 1; anders *Gray*, OTL 438f.). Diese südmoabitische Hauptstadt wird allgemein mit dem heutigen *el-kerak* identifiziert. Vgl. besonders *Rüger*, BHH II,952; *Röllig*, KAI II,175 zu nr. 181, Z. 11.

nur in Erinnerungen an die in der Meschainschrift beschriebenen späteren Erfolge Meschas gegen Jehu[184] begründet sein.
Unsere historische Analyse hat somit gezeigt, daß bei 3,4ff.* zwar noch mit historisch zuverlässigen geschichtlichen Erinnerungen zu rechnen ist[185], auf der anderen Seite aber auch schon gravierende Abweichungen von der historischen Wirklichkeit, wie z.B. die Annahme eines edomitischen Königs für die Zeit Josaphats und die Projizierung der Mißerfolge Jehus gegen Moab schon in die Zeit des omridisch-davididischen Bündnisses, vorkommen. Letzteres läßt nun vermuten, daß wie bei I 22* auch hier zwischen den beschriebenen Ereignissen und der schriftlichen Fixierung dieser Erzählung mindestens zwei Generationen liegen. Das bei der historischen Analyse von I 22* ermittelte Ergebnis wird somit bestätigt: Die Josaphaterzählung ist in der Zeit nach 800 entstanden[186].
Als Entstehungszeit ist also für alle hier untersuchten Kriegserzählungen die 1. Hälfte des 8. Jahrhunderts anzunehmen, wobei die Josaphaterzählung II 3,4ff.*; I 22* aus dem Südreich[187], die beiden anderen Kriegserzählungen I 20* und II 6,24ff.* dagegen aus dem Nordreich[188] stammen dürften.

184. Vgl. oben S. 63–65.
185. *Jepsens* Zweifel an der Geschichtlichkeit des Feldzuges von 3,4ff. (BHH II,884; vgl. auch Nabi 78f.) ist daher unbegründet.
186. Vielleicht kann die Tendenz dieser Doppelerzählung (Ablehnung eines Bündnisses Judas mit dem Nordreich) im Zusammenhang des Kampfes zwischen Joas von Israel und Amazja von Juda (788; zur zeitlichen Ansetzung dieses Kampfes vgl. *Jepsen-Hanhart*, Chronologie 38) gesehen werden. Die Hintergründe dieser militärischen Auseinandersetzung sind allerdings nur schwer aufzuhellen. Die von der Erzählung II 14, 8–14 vorausgesetzte Ursache des Kampfes (Hochmut des Königs Amazja) ist kaum wahrscheinlich. Die nordreichfreundliche Tendenz von II 14,8–14 ist nicht zu übersehen. Historisch ist hier wohl eher an den Versuch des Joas zu denken, Juda unter den Einfluß des Nordreichs zu bringen, um damit nach Abwendung der Aramäergefahr wieder an die Politik der Omriden gegenüber dem Südreich anzuknüpfen. Dieser Drang der Politik des Nordreichs nach Einfluß auf das Südreich zeigt sich immer wieder in der Geschichte der beiden Bruderreiche (vgl. nur den ein halbes Jahrhundert später stattfindenden syrisch-ephraimitischen Krieg). Amazja scheint sich diesen Bestrebungen gegenüber ablehnend verhalten zu haben: Vielleicht steht hinter dem seiner Herkunft nach dunklen (vgl. *Noth*, ÜSt 141.178 Anm. 3) Bericht der Chronik (2 Chr 25,6–10.13) über die Aufnahme und vorzeitige Entlassung nordisraelitischer Söldner durch Amazja eine dem Chronisten überkommene Nachricht über Maßnahmen Amazjas, den Einfluß des Nordreichs in Juda einzudämmen. Dieser ablehnenden Haltung Amazjas wegen dürfte es dann zu der von II 14,8–14 beschriebenen militärischen Auseinandersetzung gekommen sein. Treffen diese Vermutungen zu, dann könnte die Doppelerzählung II 3*; I 22* von einem Parteigänger Amazjas in den Jahren vor der Niederlage von 788 verfaßt worden sein.
187. Vgl. oben S. 45.
188. Dafür spricht ihre positive Beurteilung des nordisraelitischen Königtums.

## 2. Die Kriegserzählungensammlung

Die Tatsache, daß in der Kriegserzählungensammlung Erzählungen sowohl aus dem Nordreich (I 20*; II 6,24ff.*) als auch aus dem Südreich (II 3,4ff.*; I 22*) zusammengestellt sind, macht es unwahrscheinlich, daß diese Sammlung noch zur Zeit der getrennten Reiche entstanden ist.
Wie weit man allerdings in die Zeit nach 722 hinuntergehen muß, ist nur schwer zu entscheiden. Die oben[189] festgestellte Haltung zum Königtum läßt kaum historische Schlüsse zu. Die negative Bewertung des Königs von Israel und die positive des Königs von Juda können nämlich nicht auf eine konkrete politische Situation bezogen werden, da die Könige hier nicht als Vertreter bestimmter politischer Ziele, sondern als Paradigmen des Glaubens bzw. Unglaubens gezeichnet sind. Die positive Zeichnung des Königs von Juda läßt allenfalls vermuten, daß der Verfasser einem Königtum der Davididen wohlwollend gegenübersteht. Doch auch mit dieser Feststellung ist kaum etwas gewonnen. Selbst eine Eingrenzung auf die Königszeit ist dadurch nicht gewährleistet. Eine solche den Davididen wohlwollende Haltung läßt sich nämlich, wie Sacharja[190] zeigt, noch für die nachexilische Zeit in prophetischen Kreisen und solchen, die ihnen nahestehen, nachweisen.
Etwas weiter führt vielleicht die andere oben[191] festgestellte Tendenz der Prophetenbearbeitung: die Darstellung aller wichtigen historischen Ereignisse als Erfüllung prophetischer Voraussagen, und zwar sowohl was Heil (I 20; II 3,4ff.; 6,24ff.) als auch was Unheil betrifft (I 22). Es handelt sich hier um eine Auffassung, die in dieser pointierten Form erst aufkommen konnte, nachdem Voraussagen der Prophetie über zukünftige historische Ereignisse in unbezweifelbarer Form in Erfüllung gegangen waren, d.h. erst in der Exilszeit. So stammt auch die klassische Formulierung dieser Ansicht in der dtr. Bearbeitung des Amosbuches Am 3,7[192] erst aus exilisch-nachexilischer Zeit. Der Verfasser der Prophetenbearbeitung scheint zudem der Meinung zu sein, daß es sich bei den wahren Propheten um Einzelgestalten handelt (ein einzelner Prophet bzw. Gottesmann in I 20,22.28, Micha ben Jimla in I 22, Elisa in II 3,4ff.; 6,24ff.), während die kollektiv organisierten Propheten seiner Ansicht nach die Unwahrheit prophezeien (I 22). Es handelt sich hierbei nun um eine Auffassung, die der differenzierten Wirklichkeit der vorexilischen Prophetie[193] in keiner Weise gerecht wird und vermuten läßt, daß der Verfasser dieser Bearbeitung von den Verhältnissen der vorexilischen Prophetie keine direkte Kenntnis mehr besaß.

189. S. 36f. 39f. 43f.
190. Vgl. 6,9–15 und dazu *Elliger*, ATD 25,128–130.
191. S. 34f. 40. 44. 49.
192. Vgl. oben S. 34f.
193. Vgl. dazu *Kaiser*, Einleitung 171f.

Er kann von daher frühestens in der 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts angesetzt werden.

Zur gerechten Beurteilung dieser Prophetendarstellung muß man allerdings darauf hinweisen, daß es dem Verfasser der Prophetenbearbeitung nicht primär um eine Darstellung des Phänomens der Prophetie, sondern um die Einschärfung theologischer Einsichten ging[194]. Auf eine seiner wesentlichsten theologischen Auffassungen stoßen wir in I 20,23.28: Die Meinung der Aramäer, daß Jahwe nur ein Gott der Berge sei, soll durch einen Sieg der Israeliten in der Ebene widerlegt werden. Jahwe darf nach Ansicht des Verfassers nicht als Lokalgott, sondern muß als allmächtiger Universalgott verstanden werden. Die seiner Darstellung zugrunde liegende Ideologie, daß alle historischen Ereignisse durch Propheten angekündigt worden sind, ist nun auf dem gleichen Hintergrund zu sehen: Dadurch daß Jahwe das spätere Geschehen bereits durch Propheten vorausgesagt hat, beweist er seine Allmacht. Der Verfasser hat also diese alten Kriegserzählungen gesammelt und bearbeitet, um mit ihrer Hilfe die Allmacht Jahwes im Bereich der Geschichte zu demonstrieren. Daß er dabei an den Schluß seiner Sammlung die Erzählung II 6,24ff. stellt, in der eine hoffnungslose Lage durch ein göttliches Wunder ohne menschliches Eingreifen überwunden wird, läßt wohl vermuten, daß er in eine ähnliche Situation der Hoffnungslosigkeit hinein spricht. Das theologische Anliegen der Kriegserzählungensammlung paßt also gut in die oben als Entstehungszeit vermutete exilisch-nachexilische Periode.

In diese Zeit weisen nun auch einige stilistische Beobachtungen. Zwei der in der Prophetenbearbeitung gebrauchten theologischen Formeln sind sonst fast ausschließlich für die exilisch-nachexilische Zeit bezeugt:

1. Die Formel ידע כי אני יהוה I 20,28[195] findet sich hauptsächlich (57mal) im Buche Ezechiel[196], außerdem 4mal in P[197], dann in Dtn 29,5; Jes 49,23; 60,16, alles Stellen aus exilisch-nachexilischer Zeit. Bei den verbleibenden Stellen Ex 7,17; 8,18; 10,2[198]; Jer 24,7 wage ich keine Datierung[199].

194. Ist dies erkannt, dann kann es nicht mehr als sicher angesehen werden, daß die Prophetenbearbeitung aus prophetischen Kreisen stammt. Man wird in exilisch-nachexilischer Zeit nämlich mit einer allgemeinen Hochschätzung der vorexilischen „wahren" Prophetie zu rechnen haben.

195. Vgl. auch I 20,13 in der zweiten Bearbeitungsschicht von I 20.

196. Vgl. *Elliger*, Kleine Schriften 224; dort auch Stellenangaben in Anm. 28.

197. Ex 6,7; 7,5; 14,4.18.

198. Ex 10,1b–2 gehören nach *Noth*, ÜP 32, zu den sekundären Zusätzen zu J, bei denen gelegentlich mit exilisch-nachexilischer Entstehung zu rechnen ist (vgl. *Kaiser*, ZAW 70,107–126, besonders 124f.).

199. *Zimmerlis* Meinung (Gesammelte Aufsätze 120–132; auch Fschr. Weiser 138), daß diese Formel aus der älteren Prophetie herzuleiten sei (so auch *Eichrodt*, ATD 22,

2. Bei ותהי עליו יד יהוה II 3,15 ist die Beziehung zum Ezechielbuch[200] sogar noch deutlicher als im vorhergehenden Fall[201]. היה על mit Subjekt יד יהוה findet sich im Alten Testament neben I 18,46[202] nur noch Ez 1,3; 3,22; 33,22; 37,1; 40,1[203].

Was den nichttheologischen Sprachgebrauch betrifft, so ist in erster Linie die Verwendung des Lehnwortes פחה (von akk. pāḫatu[204]) in I 20,24 bemerkenswert[205]. Das Wort wird im Alten Testament sonst hauptsächlich für Statthalter der Perserzeit[206], gelegentlich auch für assyrische[207] und babylonische Statthalter[208] und einmal für die Statthalter Salomos[209] gebraucht. Für keine dieser Stellen ist vorexilische Herkunft wahrscheinlich zu machen[210], so daß anzuneh-

Anhang 11*f.), ist in der Auffassung begründet, daß I 20,13.28 Bestandteile der aus dem Nordreich stammenden Erzählung seien, einer Auffassung, die sich uns bei der obigen (S. 46–51) literarischen Analyse als nicht wahrscheinlich erwiesen hat (gegen diese These *Zimmerlis* auch *Fohrer*, Einleitung 449). Eine exilische Entstehung dieser Formeln in I 20 erwägt auch *Elliger*, Kleine Schriften 229 (er denkt an den Dtr.).

200. Auch die Situation von II 6,32f. (Elisa im Kreis der Ältesten) erinnert stark an Ezechiel (Ez 8,1; 14,1; 20,1). Der Verdacht, daß in das Elisabild der Prophetenbearbeitung einige Züge des Ezechielbildes eingeflossen sind, läßt sich nicht ganz zurückweisen. Möglicherweise ist auch das Phänomen der Einzelekstase, das in den frühen Schichten der Elisaüberlieferung nicht belegt ist (die häufig so interpretierte Stelle II 8,11 ist anders zu deuten; vgl. unten S. 82 Anm. 55), dem Verfasser der Prophetenbearbeitung von der Prophetie Ezechiels her bekannt (vgl. II 3,15). Auf jeden Fall hat aber eine solche Erklärung der zwischen dem Elisabild der Prophetenbearbeitung und dem Ezechielbild bestehenden Übereinstimmungen mindestens ebensoviel Wahrscheinlichkeit für sich wie die herkömmliche Auffassung, daß bei Ezechiel „eine psychische Erlebnisfähigkeit wieder durchbricht, die im alten Prophetentum ganz geläufig war, bei den Schriftpropheten aber weitgehend ausgeschaltet wurde" (so *Eichrodt*, ATD 22,57).

201. Vgl. *Fohrer*, Elia 55 zu I 18,46.

202. Hierzu vgl. unten S. 186 Anm. 33.

203. יד יהוה kommt außerdem im Alten Testament noch in Ez 3,14; 8,1; Jes 8,11; Jer 15,17 auf Propheten bezogen vor.

204. Vgl. KBL, 1. Aufl. 757b; *Noth*, BK 9,229.

205. Vgl. schon *Benzinger*, KHC 9,120; *Kittel*, HK 1,5,167.

206. Hag 1,1.14; 2,2.21; Mal 1,8; Est 3,12; 8,9; 9,3; Esr 8,36; Neh 2,7.9; 3,7; 5,14f.18; 12,26.

207. II 18,24 = Jes 36,9.

208. Ez 23,6.12.23; Jer 51,23.28.57.

209. I 10,15 = 2 Chr 9,14.

210. In II 18,24 = Jes 36,9 ist das Wort als Glosse aufzufassen. Vgl. *Eißfeldt*, HSAT I,573; *Montgomery*, ICC 502; *de Vaux*, JerB 209; *Gray*, OTL 614 Anm. a. Zu I 10,15 vgl. *Noth*, BK 9,229.

men ist, daß das Wort sich erst in exilischer Zeit im hebräischen Sprachgebrauch eingebürgert hat[211].
Es sprechen also starke Gründe dafür, daß die Sammlung und Bearbeitung der Kriegserzählungen erst in exilisch-frühnachexilischer Zeit stattgefunden hat.
Zu klären bleibt nun noch die Frage der Überlieferung der ursprünglichen Kriegserzählungen von ihrer Entstehung in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts bis zu ihrer Aufnahme in die Kriegserzählungensammlung in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts. Daß die Erzählungen über diese zweieinhalb Jahrhunderte hinweg mündlich tradiert wurden, ist äußerst unwahrscheinlich. In diesem Fall hätten der Untergang des Nordreichs und ganz besonders die Ereignisse der Jahre 597 und 587 in den ursprünglichen Erzählungen einen Reflex hinterlassen müssen. Ist daher also mit schriftlicher Überlieferungsweise zu rechnen, dann sind die oben ermittelten Entstehungszeiten der ursprünglichen Kriegserzählungen als Zeit der Niederschrift aufzufassen. Daß dieser Niederschrift ein längerer mündlicher Traditionsprozeß vorausging, bei dem die oben ermittelten historischen Erinnerungen in ihre jetzige Gestalt umgewandelt wurden, ist bei „Sagen" selbstverständlich und braucht in diesem Zusammenhang, in dem es uns um die Tradierung bereits fest fixierter Überlieferung geht, nicht näher ausgeführt zu werden.
Mit der schriftlichen Fixierung einzelner Erzählungen so geringen Umfangs wie II 6,24–26*.28–30; 7,3–16*, I 20,1–12.21.26–27.29–34, II 3,4–9a.20–27; I 22,1a.2–4.29–36* wird nun allerdings in der alttestamentlichen Wissenschaft im allgemeinen nicht gerechnet. Doch ist m. E. hier Zurückhaltung unbegründet. In Ugarit sind literarische Texte ähnlich knappen Umfangs schriftlich fixiert worden[212]. Überhaupt muß in einer Kultur, in der die Kunst des Schreibens einer größeren Gesellschaftsschicht bekannt ist, mit der Niederschrift eines großen Teils des umlaufenden Überlieferungsmaterials gerechnet werden[213]. Eine wie große Rolle auch im syrisch-palästinensischen Raum Schriftwerke spielten, zeigen die umfangreichen Privatbibliotheken, die bei den Grabungen in Ugarit zum Vorschein kamen[214]. Dies dürfte sich nach der israelitischen Staatenbildung

211. Vgl. *Benzinger*, KHC 9,73 zu I 10,14f.
212. Vgl. den Nikal-Text (NK = CTA nr. 24 = *Gordon* nr. 77) und den Schachar und Schalem-Text (SS = CTA nr. 23 = *Gordon* nr. 52) und dazu *Eißfeldt*, RGG VI, 1106.
213. Vgl. hierzu *Widengren*, Aspects 11–34, der für den vor- und frühislamischen arabischen Raum zu dem Schluß kommt: „We get the impression that the question of transferring a poem to paper is in the first hand a question of education. Where the art of writing is more universally mastered, it would seem that the poets had their work written down" (S. 29). Entsprechendes dürfte für die israelitischen Geschichtenerzähler (vgl. hierzu *Gunkel*, Genesis S. XXXI, und *Widengren*, Aspects 14f.) gelten.
214. Vgl. *Kuschke*, RGG VI, 1102. Zum Bibliothekswesen im Alten Orient überhaupt vgl. *Bardtke*, BHH I,247f.

grundsätzlich nicht geändert haben, und man wird auch in israelitischer Zeit – zumal in Perioden kultureller Blüte – eine rege literarische Produktivität annehmen müssen[215]. Ein großer Teil dieser Texte hat wohl die Katastrophen von 722 und 587 überdauert und den im Lande Gebliebenen während der Exils- und Nachexilszeit zur Verfügung gestanden.

215. Als hauptsächlich hierfür benutztes Schreibmaterial ist an Papyrus und Leder zu denken. Tontafeln waren für die hebräische Schrift ungeeignet. Vgl. *Würthwein*, Text 12–14.

## D. Die eigentlichen Elisaerzählungen

Wir wenden uns jetzt dem restlichen Teil der Elisaüberlieferung zu, bei der es speziell um die Gestalt Elisas geht. Bei der Analyse fragen wir zunächst, ob sich Anzeichen dafür ergeben, daß mehrere dieser Erzählungen vor ihrer Eingliederung in den Rahmen der Königsbücher schon zu größeren literarischen Einheiten verbunden waren. Erst nach Beantwortung dieser Frage nehmen wir eine Einzelanalyse der Erzählungen vor.

### *I. Die Sammlungen der Elisaerzählungen*

#### 1. Die Wundergeschichtensammlung

Wir gehen aus von den Beziehungen zwischen 4,8–37 und 8,1–6. Es liegt offen zutage, daß die Erzählung von der Petition der Witwe 8,1–6 eine Fortsetzung der Sunamitinerzählung 4,8–37 sein will. Von den meisten Exegeten wird 8,1–6 daher als ursprünglicher Abschluß der Sunamitinerzählung angesehen, der nur aus chronologischen Gründen (8,1–6 spielt 7 Jahre später als 4,8–37) von 4,8ff. abgetrennt worden ist[1].
Etwas anders wird 8,1–6 von *Gunkel*[2] und *Greßmann*[3] beurteilt. Sie sehen das Stück nicht als ursprüngliche Fortsetzung der Sunamitinerzählung an, sondern schreiben es einem späteren Redaktor zu. Für diese Auffassung spricht in erster Linie die Tatsache, daß die Frau, die in 4,8–37 immer „die Sunamitin" genannt wird, hier die abgeblaßte Bezeichnung „die Frau, deren Sohn Elisa lebendig gemacht hatte" (8,1.5) erhält[4]. Außerdem fällt auf, daß zwischen der Sunamitinerzählung und 8,1–6 beträchtliche stilistische Unterschiede bestehen: In 4,8–37 liegt eine Erzählung vor, die Freude an der Darstellung von Details hat, in 8,1–6 dagegen ein trockener Bericht, der nur einen geringen Wortschatz zur Verfügung hat und deshalb stark von Wiederholungen lebt[5].
*Gunkel* und *Greßmann* sehen 8,1–6 allerdings lediglich als redaktionellen Anhang an die Sunamitinerzählung an. Dagegen spricht nun, daß für die Abfassung eines solchen Anhangs kein richtiges Motiv zu finden ist. Besser ist es daher,

1. Vgl. *Kittel*, HK 1,5,220; *Šanda*, EH 9,2,79; *Eißfeldt*, HSAT I, 546f., auch Einleitung 395; *Montgomery*, ICC 391; *de Vaux*, JerB 158 Anm. b; *van den Born*, BOT 4,2,144; *Weiser*, Einleitung 161.
2. Elisa 30.
3. SAT 2,1, 2. Aufl. 294f.
4. Zudem wird die in 4,8ff. mit einem durchaus rüstigen Mann verheiratete Frau in 8,1ff. ohne nähere Begründung als „Witwe" eingeführt.
5. Vgl. auch *Gunkel*, Elisa 30.

8,1–6 als Abschluß einer *Sammlung* von Elisaerzählungen zu verstehen[6]. Dafür spricht insbesondere, daß in ihr nicht Elisa selbst[7], sondern die Überlieferung über ihn und seine Wunder (hier repräsentiert durch seinen Diener Gehasi) im Mittelpunkt steht. Dadurch daß man das Interesse des Königs an ihr betont, will man die Bedeutung dieser Überlieferung besonders herausstellen.
Daß 8,1–6 nicht nur als Anhang an die Sunamitinerzählung gedacht ist, zeigt sich auch daran, daß die in 8,1–6 verwerteten Motive der Elisatradition nicht ausschließlich aus der Sunamitinerzählung stammen[8]. Das Motiv der Hungersnot in 8,1 geht nämlich offensichtlich auf die Gilgaltradition von 4,38–41[9] zurück[10]. Die mit 8,1–6 schließende Wundergeschichtensammlung dürfte daher neben der Sunamitinerzählung auch einige Wundergeschichten der Gilgaltradition enthalten haben[11].
Für den ursprünglichen Umfang dieser Wundergeschichtensammlung kommen im übrigen, da die vor c. 4 stehenden Erzählungen anderen Zusammenhängen entstammen[12], nur Erzählungen aus dem Komplex 4,1–8,6 in Frage[13]. Doch ist auch dieser Komplex nicht als in sich geschlossene Größe zu verstehen. Zum mindesten das zur Kriegserzählungensammlung gehörige Stück 6,24ff. kann kein ursprünglicher Bestandteil der Wundergeschichtensammlung sein. Auch die Naemanerzählung II 5, die die kurzen, sich mit Elisas Wirken im Kreis der gilgalitischen Prophetenjünger befassenden Wundergeschichten 4,38ff.; 6,1ff. auseinanderreißt[14], gehört wohl nicht ursprünglich in diesen Zusammenhang. Für die

6. So schon *Fohrer*, RGG II, 430, auch Einleitung 253.
7. Der Verfasser von 8,1ff. will offensichtlich von einem Ereignis nach dem Tode Elisas sprechen. Auch ohne daß er es direkt erwähnt, setzt er wohl voraus, daß Elisa zwischen 8,1 und 8,4 gestorben ist. Vgl. *Gunkel*, Elisa 29; *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 295; *Eißfeldt*, HSAT I, 553 Anm. d, auch Einleitung 395; *Noth*, ÜSt 83 Anm. 6; *de Vaux*, JerB 159 Anm. b; *van den Born*, BOT 4,2,155; *Fohrer*, RGG II, 430, auch Einleitung 253; *Gray*, OTL 474.
8. Die Sunamitinerzählung liefert allerdings die Hauptmasse des Erzählungsmaterials von 8,1–6: die Erweckung des Knaben, die Person seiner Mutter, die Person des Gehasi. Daß die Gestalt des Gehasi ursprünglich in die Naemanerzählung von II 5 gehört, wie *Wellhausen* (Composition 288) vermutet, ist aufgrund unserer literarischen Analyse von II 5 (vgl. unten S. 78–80) nicht wahrscheinlich.
9. Vgl. *Wellhausen*, Composition 288.
10. Die Hungersnot von 6,24ff. kommt dafür nicht in Frage, da es sich bei ihr (sieht man von den zur Gottesmannbearbeitung gehörenden Versen 7,2.17 ab) um eine Hungersnot infolge einer Belagerung handelt, während in 8,1ff. eine „von Jahwe herbeigerufene", in Witterungsverhältnissen begründete siebenjährige Hungersnot gemeint ist.
11. Hierzu gehören 4,1ff.; 4,38ff.; 6,1ff. Vgl. unten S. 156f.
12. Zu II 3 vgl. oben S. 51. Zu II 2 vgl. unten S. 75f.
13. Eventuell noch II 13,20f. Vgl. unten S. 130.
14. Vgl. *Benzinger*, KHC 9,139; *Kittel*, HK 1,5,203.

Wundergeschichtensammlung verbleiben somit zunächst 4,1–44; 6,1–23; 8,1–6. Eine genauere Abgrenzung dieser Sammlung kann allerdings erst die Analyse der einzelnen Erzählungen ergeben[15].

## 2. Die Sukzessorsammlung

Als nächstes wenden wir uns der Beziehung zwischen I 19,19–21 und II 2 zu. Bereits *Alt*[16] hat darauf aufmerksam gemacht, daß beide Erzählungen zusammengehören. Es sind die beiden einzigen Erzählungen, in denen das Lehrer-Schüler-Verhältnis zwischen Elia und Elisa im Mittelpunkt steht[17]. Auch spielt in beiden Stücken der Mantel Elias[18] eine wichtige Rolle[19].

Die Zusammengehörigkeit von I 19,19–21 und II 2,1ff. ist nun allerdings von *Fohrer*[20] bestritten worden. Er sieht in I 19,19–21 eine Erzählung, in der der entscheidende Nachdruck auf dem Handeln Elias liege. I 19,19–21 müsse daher zur Eliatradition gerechnet werden. Weiterhin spricht seiner Meinung nach die Tatsache, daß in I 19,19–21 von einer Berufung Elisas durch eine symbolische Handlung gesprochen wird, gegen die Zugehörigkeit dieses Stückes zur Elisatradition[21]. Die Elisatradition denke nämlich, wie das von der Elisatradition abhängige Stück I 19,15–18 zeige, an eine *Salbung* Elisas.

Nun muß jedoch, wie unten[22] zu zeigen sein wird, der Befehl zur Salbung Elisas in I 19,16 als eine Angleichung an die beiden anderen Salbungsaufträge verstanden werden, so daß nichts dafür spricht, daß es jemals eine alte Tradition von einer Salbung Elisas gegeben hat. Mit einem Gegensatz zwischen einer zur Elisatradition gehörenden Berufung durch Salbung und einer zur Eliatradition gehörenden Berufung durch eine symbolische Handlung ist deshalb nicht zu rechnen. Auch davon, daß die Elisagestalt in I 19,19–21 hinter der Eliagestalt zurücktrete, kann kaum gesprochen werden. V. 21 zeigt deutlich, daß der eigentliche Skopos der Erzählung in der Entscheidung Elisas zur Nachfolge Elias zu sehen ist[23]. Die These *Alts* von der Zusammengehörigkeit von I 19,19–21 und

15. Siehe unten S. 89–101.
16. ZAW 32,124, neuerdings wieder in ThLZ 81,214.
17. Sonst wird die Eliajüngerschaft Elisas nur in I 19,16 und in der Prophetenbearbeitung von II 3 in v. 11 kurz erwähnt, also an zwei Stellen, die wohl von I 19,19ff.; II 2,1ff. abhängig sind.
18. Die אדרת Elias wird sonst in den Elia-Elisa-Erzählungen nur noch in den innerhalb von I 19 sekundären Versen 19,11–14 (vgl. hierzu *Würthwein*, Fschr. Davies 152–166), die wohl I 19,19ff.; II 2,1ff. voraussetzen, erwähnt.
19. *Eißfeldt*, Fschr. Rost 55, weist außerdem darauf hin, daß I 19,19–21 auf eine Ergänzung hin angelegt ist, die von der Einsetzung Elisas zum vollberechtigten Nachfolger Elias erzählt.
20. Elia 68f. 21. Elia 40. 22. Anm. 242.
23. Der *Fohrer*schen Behauptung liegt allerdings eine richtige Beobachtung zugrunde, die jedoch auch für II 2 gilt. Siehe dazu unten S. 109f.

II 2,1ff. ist daher weiterhin aufrecht zu erhalten[24]. Beide Erzählungen sind als Teile einer Sammlung von Elisaerzählungen zu verstehen, die Elisa als Nachfolger Elias herausstellen will und die wir deshalb im folgenden als „Sukzessorsammlung" bezeichnen[25].
Geschlossen hat diese Sukzessorsammlung wohl mit II 2,19–24: Ihre Intention, zu zeigen, daß Elisa der rechtmäßige Nachfolger Elias ist, ist mit dem Erweis seiner Wundermacht in helfender (2,19–22) wie in strafender Hinsicht (2,23f.)[26] erreicht[27].

### 3. Die Vereinigung der beiden Sammlungen

Ein weiteres in diesem Zusammenhang zu behandelndes Problem stellt der heutige Abschluß von II 2 dar. Weder die Notiz, daß sich Elisa zum Karmel begab (v. 25a), noch die, daß er nach Samaria zurückkehrte (v. 25b), können aus der Sukzessorsammlung stammen. Dies ergibt sich schon daraus, daß in dieser Sammlung das Wirken Elisas auf den benjaminitischen Raum (Gilgal–Jericho–Bethel) beschränkt ist[28]. Außerdem läßt sich leicht zeigen, wohin die beiden Notizen redaktionelle Brücken schlagen wollen. Der Hinweis auf die Rückkehr nach Samaria (v. 25b) zielt auf c. 3, wo Elisa sich im Heer des von Samaria (3,6) aufbrechenden Königs von Israel befindet[29]. Nun sind, wie unten[30] gezeigt

24. Vgl. auch *Eißfeldt*, HSAT I, 543f. Einl. zu 2,1ff. (anders allerdings Einleitung 391, wo er I 19,19ff. als Fortsetzung von I 19,1–18 auffaßt; doch vgl. neuerdings wieder Fschr. Rost 54f.); *Galling*, ZThK 53,129; *de Vaux*, JerB 112 Anm. h; *Steck*, Überlieferung 5 Anm. 1.
25. Zur Intention dieser Sammlung sind insbesondere *Gunkels* Ausführungen zu 2,1–15, der zentralen Erzählung dieser Sammlung, zu vergleichen (Elisa 4–15). Möglicherweise hat diese Sammlung lediglich aus den beiden genannten Stücken I 19,19–21; II 2,1–24 bestanden. *Galling*, ZThK 53,129, vermutet, daß ursprünglich eine Zwischennotiz des Inhalts „Elia und Elisa wohnten im Gilgal" beide Stücke verbunden habe. Vielleicht bestand die Verbindung zwischen beiden auch nur in einem ויהי היום, das bei der getrennten Einfügung in die Königsbücher durch die jetzige Einleitung von 2,1a ויהי בהעלות יהוה את אליהו בסערה השמים ersetzt wurde. Vgl. unten S. 102.
26. Bei II 2,19–22; 2,23f. handelt es sich um ein Anekdotenpaar, das in antithetischem Parallelismus steht. Vgl. *Klostermann*, SZ 3,397; *Jepsen*, Nabi 78; *Médebielle*, LStB 3,703; *de Vaux*, JerB 136 Anm. c; *van den Born*, BOT 4,2,136.
27. Zur Zusammengehörigkeit von I 19,19–21; II 2,1–24 vgl. *Jepsen*, Nabi 78; für II 2 als einer in sich geschlossenen Komposition vgl. *Eißfeldt*, HSAT I, 543f. Einl. zu 2,1ff., auch Einleitung 394, anders Fschr. Rost 50.
28. Vgl. auch den Hinweis *Hölschers* (Geschichtsschreibung 175), daß die Notizen über die Wanderungen Elisas als redaktionelle Produkte zu verstehen sind.
29. Vgl. besonders *Wellhausen*, Composition 288 (seine Meinung, daß diese redaktionelle Notiz den ursprünglichen Schluß von II 2 ersetzt habe, der von einer Rückkehr zum Gilgal berichtete, ist allerdings nicht wahrscheinlich zu machen), und neuerdings *Schüpphaus*, Diss. 68.
30. S. 131–136.

werden wird, I 19,19–21; II 2,1–24 erst nach c. 3 in die Königsbücher aufgenommen worden. Die redaktionelle Notiz „und von da kehrte er nach Samaria zurück" v. 25b dürfte daher auf den Redaktor zurückgehen, der diese Stücke der Sukzessorsammlung in die Königsbücher einfügte. Ähnlich ist v. 25a zu beurteilen. Die Bemerkung, daß sich Elisa zum Karmel begab, kann sich nur auf c. 4 beziehen, wo in v. 25 der Karmel als dauernder Aufenthaltsort Elisas angegeben wird.

Es ist nun unwahrscheinlich, daß beide Notizen gleichzeitig, also beide bei der Einordnung der Sukzessorsammlung in die Königsbücher, eingefügt worden sind. In diesem Falle wäre der Hinweis auf den Karmel sicher erst hinter c. 3 zu stehen gekommen. M. E. kann der Befund von 2,25 nur so gedeutet werden, daß schon, bevor die Sukzessorsammlung durch 2,25b mit c. 3 verbunden und damit in die Königsbücher aufgenommen wurde, eine redaktionelle Verbindung zwischen der Sukzessorsammlung und c. 4ff. (= Wundergeschichtensammlung) bestand. Der die Elisaerzählungen in die Königsbücher einfügende Redaktor hat also bereits eine Sammlung von Elisageschichten vorgefunden, in der die Sukzessorsammlung und die Wundergeschichtensammlung miteinander vereinigt waren[31].

### 4. Nicht erfaßte Erzählungen (Die Aramäererzählungen)

Keiner der bisher eruierten Sammlungen konnten die Erzählungen 5,1ff.; 8,7ff.; 13,14ff. zugewiesen werden. Bei ihnen ergeben sich keinerlei Anzeichen dafür, daß sie vor ihrer Einfügung in die Königsbücher einmal Teil einer Sammlung gewesen sind. Wahrscheinlich sind sie als Einzelerzählungen in die Königsbücher eingefügt worden. Da sie sich alle auf das Verhältnis Israels zu den Aramäern beziehen, nenne ich sie im folgenden „Aramäererzählungen"[32].

## *II. Die Aramäererzählungen*

Da bei ihnen ein relativ einfacher literarkritischer Befund zu erwarten ist, beginnen wir die Einzelanalyse mit den zuletzt genannten Erzählungen, die in keiner Sammlung gestanden haben.

31. Zu dieser die Sukzessorsammlung mit der Wundergeschichtensammlung vereinigenden Bearbeitung vgl. weiter unten S. 91f. und S. 101.
32. Es ist zu beachten, daß dieser Ausdruck im folgenden streng in diesem quellenkritischen Sinn – also ausschließlich auf diese drei Einzelerzählungen bezogen – angewandt wird. Die Erzählung II 6,8–23, die vom Inhalt her auch als Aramäererzählung bezeichnet werden könnte, gehört also nicht dazu.

## 1. Die Naemanerzählung 5,1–27

Das Stück 5,1–27 hat die Eigentümlichkeit, im Laufe der Erzählung drei verschiedene Zielpunkte anzusteuern. Bereits *Gunkel*[33] hat darauf hingewiesen, daß die Erzählung durchaus schon mit v. 14 oder dann mit v. 19a schließen könnte.

In v. 1–14 handelt es sich um einen Wunderbericht ad maiorem gloriam der israelitischen Prophetie, als deren Repräsentant Elisa hier den König von Israel aus einer schwierigen Situation befreit. Dabei nimmt die Erzählung Züge einer „Spottlegende"[34] an, die die Hilflosigkeit und Primitivität der aramäischen Religion (Glaube an die Wunderkraft von Königen[35] v. 6, Überbewertung magischer Riten v. 11) bloßstellen und dadurch die religiöse Überlegenheit des von der Prophetie bestimmten israelitischen Glaubens um so stärker hervortreten lassen will.

Eine ganz andere Intention steht hinter v. 15–19a. Hier geht es um das Interesse der Heidenwelt am Glauben Israels und um die Frage, wie Heiden in ihrem Lebensbereich Jahweverehrung treiben können[36]. Theologisch wird hier Jahwes Universalität betont. Sollten in v. 1–14 die Aramäer „erkennen, daß es in Israel einen Propheten gibt", so steht hier das „Erkennen, daß es keinen Gott gibt außer in Israel" (v. 15) im Mittelpunkt der Erzählung.

V. 19b[37]–27 spricht nun von einem wieder anderen Thema: Mit der Darstellung der Habsucht Gehasis und ihrer Bestrafung wird das Verhalten einiger Mitglieder der Prophetengemeinschaften gegeißelt, die ihre besondere Stellung als Mittel zur persönlichen Bereicherung betrachteten.

Daß sich hier an eine Elisaerzählung sukzessiv weitere Stoffe angelagert haben, ist offensichtlich. Fraglich kann nur sein, ob man sich mit dem formgeschichtlichen Befund der zweifachen Neuakzentuierung einer ursprünglichen „Spottlegende" begnügen muß oder ob die verschiedenen Schichten noch literarkritisch voneinander abzuheben sind.

Bei v. 19b–27 legt sich nun eine literarkritische Lösung nahe. Der im Mittelpunkt dieses Abschnitts stehende Gehasi ist in der bisherigen Erzählung mit keinem Wort erwähnt worden. Wäre diese Gehasiepisode an eine literarisch noch nicht fixierte Naemanerzählung angehängt worden, so dürfte man erwarten, daß innerhalb von v. 1–19a zumindest eine knappe Andeutung über den

33. Elisa 38.42.
34. *Bardtke*, BHH II, 1279.
35. Es handelt sich hier um eine Vorstellung, die im Aberglauben aller Zeiten weit verbreitet ist. Für Belege vgl. *Gunkel*, Märchen 142, und *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 297.
36. Vgl. hierzu *Gunkel*, Elisa 38–42, der Naeman als den „ersten Proselyten der Jahwe-Religion in der Bibel" bezeichnet (S. 39).
37. V. 19b ist am zweckmäßigsten als Einleitung des Abschnitts v. 20ff. zu verstehen (so die meisten Kommentare; anders *de Vaux*, JerB 149; *Gray*, OTL 456f.).

Diener Elisas gemacht worden wäre, um v. 19b–27 vorzubereiten. Mit *van den Born*[38] und *Gray*[39] ist v. 19b–27 daher als spätere Erweiterung der Naemanerzählung anzusehen.
Jedoch auch v. 15–19a sind kaum von dem gleichen Verfasser wie v. 1–14 schriftlich fixiert worden. Dies zeigt sich vor allen Dingen an dem folgenden terminologischen Unterschied: In v. 15–19a wird Elisa nie mit seinem Namen, sondern nur als „Gottesmann" bezeichnet (v. 15). Dagegen sprechen v. 1–14 normalerweise von „Elisa" (v. 8.9.10). An zwei Stellen kommt zwar auch hier der Gottesmanntitel vor, doch unterliegen beide dem Verdacht, nicht ursprünglich zu sein[40]. In v. 8 läßt die Doppelbezeichnung „Elisa, der Gottesmann"[41] auf eine redaktionelle Zufügung von איש האלהים schließen. Und in v. 14 fällt die Wendung כדבר איש האלהים aus dem Stil von v. 1–14 heraus (in v. 1–14 finden sich solche formelhaften Wendungen sonst nicht): Auch sie ist von daher als redaktioneller Einschub zu beurteilen.
Wir werden also v. 15–19a als Bearbeitung von v. 1–14 ansehen müssen, und auch die beiden – eben besprochenen – Zufügungen von v. 8 und v. 14 dürften auf diese Bearbeitung zurückgehen, die wir wegen der Benutzung des Gottesmanntitels für Elisa im folgenden als „Gottesmannbearbeitung" bezeichnen.
Wahrscheinlich ist auch der Hinweis, daß es Jahwe war, der den Aramäern durch die Feldherrnkunst Naemans zum Sieg verhalf, v. 1aβ, dieser Bearbeitung zuzuschreiben. Er paßt nicht recht in die „Spottlegende" von v. 1–14, entspricht dagegen aber der „monotheistischen" Haltung von v. 15[42].
Schließlich stellt sich noch die Frage, ob der Abschnitt v. 15–19a in seiner Gesamtheit der Gottesmannbearbeitung zuzuweisen ist. Die Weigerung Elisas, ein Geschenk Naemans anzunehmen (v. 15b.16), fügt sich nämlich nur schlecht in den Kontext ein, dem es um die richtige Jahweverehrung der Proselyten geht. Da v. 15b.16 gleichzeitig die Voraussetzung der Gehasiepisode v. 19b–27 darstellen (vgl. besonders v. 20!), sind diese Verse am besten dem Bearbeiter zuzuweisen, der v. 19b–27 anfügte[43].

38. BOT 4,2,148.
39. OTL 456.
40. Vgl. *de Vaux*, JerB 148 Anm. c.
41. Diese Doppelbezeichnung hat G und $G^L$ zur Auslassung einer der beiden Bezeichnungen veranlaßt (G ohne איש האלהים, $G^L$ ohne אלישע).
42. Auch das häufig textkritisch eliminierte יהוה vor אלהיו in v. 11bβ (vgl. BHK) könnte auf diese Bearbeitung zurückgehen, zumal – abgesehen von dem bereits der Gottesmannbearbeitung zugeschriebenen v. 1aβ – der Gottesname יהוה sonst in v. 1–14 nie vorkommt.
43. Für die Zugehörigkeit von v. 15b.16 zu v. 19b–27 spricht auch der stilistische Befund. Vgl. חי יהוה v. 16 und v. 20, ויפצר בו v. 16 und v. 23 (siehe unten Anhang, Text 10 Anm. 118).

Möglicherweise ist auch die Erwähnung der von Naeman mitgenommenen Geschenke in v. 5b auf diese zweite Bearbeitung zurückzuführen. Dieses Erzählungsmotiv bleibt nämlich innerhalb von v. 1–14 ohne jede Funktion, erst v. 15b.16 kommen darauf zurück. Zudem paßt die Mitnahme von Geschenken nicht recht zu der in v. 1–14 verspotteten Auffassung der Aramäer, daß die Heilung Naemans durch den von Aram abhängig gedachten (vgl. v. 7b) König von Israel vorgenommen werden soll[44].

## 2. Zwei Erzählungen von Elisas letzten Taten 13,14–19.20f.

Die beiden Erzählungen weisen mit Ausnahme der Tatsache, daß beide vom Tod Elisas reden, keinerlei Gemeinsamkeiten auf. Sie haben daher wahrscheinlich vor ihrer Einfügung in die Königsbücher nicht zusammengehört.
Anderer Meinung ist *Galling*[45]. Nach ihm bildeten die beiden Stücke 13,14–19 und 13,20f. schon vor ihrer Aufnahme in die Königsbücher eine kompositorische Einheit, und zwar sei der Hinweis auf den Tod Elisas (v. 14a) als v. 14b–19 und v. 20f. verzahnende Angabe anzusehen. Die ursprüngliche Erzählung von v. 14b–19 habe dagegen den Tod Elisas noch nicht im Blick gehabt. Dies zeige sich daran, daß man in v. 14b–19 nicht den Eindruck bekomme, Elisa sei sterbenskrank. Vielmehr werde hier vorausgesetzt, daß Elisa aufrecht stehen könne, um die Hände des bogenspannenden Königs zu halten.
Diese Argumentation *Gallings* überzeugt nun jedoch nicht. Der Hinweis in v. 14a, daß Elisa an der Krankheit leidet, an der er sterben wird, muß doch nicht unbedingt besagen, daß er schon in den letzten Zügen liegt. Ein Widerspruch zwischen v. 14a und v. 14b–19 besteht daher nicht. Auch von der Intention der Erzählung v. 14ff. her legt es sich nahe, daß das Todesmotiv ursprünglich zu ihr gehört. Die Erzählung will nämlich zeigen, daß der Sieg über die Aramäer, obwohl er sich nicht mehr zu Lebzeiten Elisas ereignete, doch auf dessen Einwirkung zurückzuführen ist. So ist auch das in v. 14b berichtete Weinen des Königs als Ausdruck dafür zu verstehen, daß der König angesichts des Todes Elisas und angesichts der Aussicht, ohne den Propheten den Kampf gegen die Aramäer bestehen zu müssen, der Verzweiflung nahe war[46]. Für eine Zusammengehörigkeit von v. 14–19 und v. 20f. vor ihrer Aufnahme in die Königsbücher spricht also nichts.

44. Der Befund ist zwar etwas kompliziert, doch scheinen mir die Argumente, die für eine literarkritische Aufteilung von II 5 sprechen, so zwingend zu sein, daß der Versuch einer Herausarbeitung der verschiedenen Schichten gemacht werden muß. Man wird im einzelnen natürlich anderer Meinung sein können.
45. ZThK 53,130.
46. Gegen *Galling*, ebd., der das Weinen von v. 14 direkt in einer militärischen Notsituation begründet sieht.

Auch ist es m. E. nicht wahrscheinlich, daß beide Erzählungen gleichzeitig in die Königsbücher aufgenommen wurden. Da, wie unten[47] noch zu zeigen sein wird, 13,14–19 zusammen mit 13,22–25 in die Königsbücher eingefügt wurden, beide Stücke sich aber mit den Siegen der Israeliten über die Aramäer beschäftigen, würde der Redaktor durch die gleichzeitige Einfügung der Totenerweckungsgeschichte den von ihm geschaffenen Zusammenhang nur gestört haben. Es legt sich daher nahe, daß 13,20f. erst *nach* Aufnahme der Elisaerzählungen in die Königsbücher als Nachtrag hier angefügt wurde[48]. Die Stellung hinter v. 14–19 ergab sich von der Thematik „Tod Elisas" her zwangsläufig.

Schließlich müssen wir uns noch der Frage zuwenden, ob 13,14–19 eine ursprüngliche literarische Einheit darstellen. Gegen die literarische Einheitlichkeit dieses Stücks erheben sich nämlich folgende Bedenken:

1. V. 14–17 verheißen einen vernichtenden Sieg über die Aramäer. V. 18f. konstatieren dagegen, daß die drei Siege des Joas nicht zur endgültigen Vernichtung der aramäischen Kriegsmacht ausreichen werden[49].
2. Die beiden in v. 14–19 geschilderten okkulten Praktiken passen nicht zueinander. In v. 18f. geht es offensichtlich um „Wahrsagerei aus einer äußeren Handlung", also um „eine Art augurium"[50]. Bei der in v. 15–17 beschriebenen Handlung haben wir es dagegen nicht mit mantischer Erforschung der Zukunft zu tun, hier geht es vielmehr um ihre magische Beeinflussung[51].
3. Auch eine formale Beobachtung spricht für den sekundären Charakter von v. 18f.: V. 14–17 enden mit einem metrisch gegliederten (2 + 2/2 + 2 nach dem *Sievers*schen System) Zauberspruch, wodurch ein wirkungsvoller Abschluß der Erzählung erreicht ist. V. 18f. kann man danach nur als Störung empfinden.
4. Schließlich findet sich in v. 14–19 auch der terminologische Unterschied, der bei der literarkritischen Analyse von 5,1–19a für die Trennung von Grundschicht und erster Bearbeitungsschicht von Wichtigkeit war: V. 14–17 sprechen von „Elisa" (v. 14.15), v. 18f. vom „Gottesmann" (v. 19).

Alle diese Beobachtungen legen den Schluß nahe, daß v. 18f. als „Gottesmannbearbeitung" von v. 14–17 abzuheben sind.

Am Namen des in v. 14ff. auftretenden Königs scheint die ursprüngliche Erzählung, der es in erster Linie um die Verherrlichung der Prophetie ging, keinerlei

47. S. 132 Anm. 9.
48. Die Beurteilung als Nachtrag im redaktionsgeschichtlichen Sinn sagt nichts aus über das Alter der Erzählung 13,20f. Vgl. unten S. 130.
49. Vgl. *Benzinger*, KHC 9,146, der v. 18f. für eine nachträgliche Korrektur hält.
50. *Šanda*, EH 9,2,156.
51. Der Streit, ob in 13,14ff. eine symbolische Handlung (*Junker*, Prophet 79 Anm. 5) oder ein Pfeilorakel (*Haldar*, Associations 153; unentschieden *Gunneweg*, Tradition 96) vorliegt, ist somit dahingehend zu schlichten, daß v. 14–17 von einer magischen Symbolhandlung spricht, während es in v. 18f. um das Gewinnen eines Orakels geht.

Interesse gehabt zu haben. Sie spricht deshalb von מלך ישראל oder von המלך (v. 16). Das neben מלך ישראל in v. 14 stehende יואש ist offensichtlich erst von dem Redaktor, der diese Erzählung in die Königsbücher einfügte, zugesetzt worden[52]: Die Identifikation des Königs der ersten Siege über die Aramäer mit Joas dürfte dieser Redaktor der später von ihm gebrachten Annalennotiz 13,24f. entnommen haben[53].

### 3. Die Erzählung von Elisas Einflußnahme auf die Usurpation Hasaels 8,7–15

*a) Die Gottesmannbearbeitung.* Nachdem sich bei den ersten beiden Aramäererzählungen eine Gottesmannbearbeitung hat abheben lassen, ist auch bei 8,7–15 aufgrund der Bezeichnung „Gottesmann" für Elisa in v. 7.8.11 (neben dem normalerweise gebrauchten „Elisa" in v. 7.10.13.14bis) eine solche Gottesmannbearbeitung zu vermuten. Dabei können die beiden Stellen in v. 7.8 noch als ursprünglich angesehen werden, da Elisa hier in direkter Rede als Gottesmann bezeichnet wird. Aus dem Rahmen fällt jedoch auf jeden Fall der Gottesmanntitel in v. 11b. Ich möchte deshalb v. 11b–13a der Gottesmannbearbeitung zuschreiben. Die Ausscheidung dieser Verse, die sich mit dem schweren Schicksal Israels während der Zeit Hasaels beschäftigen, ist ohne weiteres möglich, da sich v. 13b direkt an v. 11a anschließen läßt. M. E. ergibt sich dadurch sogar ein geschlossenerer Handlungsablauf. Die breiten Ausführungen Elisas über das Leid, das Hasael über die Israeliten bringen wird[54], fallen aus dem knappen Stil der übrigen Erzählung heraus. Außerdem erwartet man nach Hasaels Reaktion auf die Ankündigung Elisas in v. 11a[55] – er blickt starr vor sich hin und bleibt bewegungslos – nicht mehr, daß er sich in ein Gespräch mit Elisa einläßt.

52. So *Noth*, ÜSt 84 Anm. 4; *Galling*, ZThK 53,129f., die beide allerdings diesen Redaktor mit dem Dtr. gleichsetzen, was m. E. nicht wahrscheinlich ist (siehe unten S. 131–133).
53. Vgl. oben S. 81 und unten Anm. 83.
54. Hierbei werden traditionelle Formulierungen gebraucht: Zum Zerschmettern von Kleinkindern (רטש עלילים) im Zusammenhang eines Krieges vgl. Jes 13,16; Hos 14,1; (Ps 137,9), zum Aufschlitzen (בקע) schwangerer Frauen vgl. II 15,16; Hos 14,1; Am 1,13. Vgl. *Steck*, Überlieferung 95 Anm. 5.
55. V. 11a auf Hasael zu beziehen, ist das Nächstliegende: Man erwartet nach v. 10b einen Hinweis auf die Reaktion Hasaels. Auch die Tatsache, daß im folgenden Satz als neues Subjekt Elisa eingeführt wird (ganz gleich, ob man v. 11b–13a ausscheidet oder nicht: v. 11b איש האלהים, v. 13b אלישע), läßt für den vorhergehenden Satz als Subjekt Hasael vermuten. Vgl. *Stade-Schwally*, SBOT 9,216; *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 304; *Eißfeldt*, HSAT I, 554 Anm. c; *Rehm*, EB 89; *Rudolph*, ZAW 63,211; gegen *Kittel*, HK 1,5,221; *Šanda*, EH 9,2,68; *Plöger*, Prophetengeschichten 58; *Montgomery*, ICC 393f.; *Lindblom*, Prophecy 48f., die das ויעמד את פניו auf ein ekstatisches Erlebnis des Propheten deuten wollen; so auch *Gray*, OTL 476.478, der, um den notwendigen Subjektswechsel zwischen v. 11a und v. 11b zu erhalten, allerdings annimmt, daß das עד בוש auf Hasael zu beziehen sei: „until he (Hasael) was put out of countenance"

Schließlich spricht auch noch eine inhaltliche Beobachtung für die Zuweisung von v. 11b–13a an die Gottesmannbearbeitung: In v. 11b–13a werden wie in den zur Gottesmannbearbeitung gehörenden Stellen 5,1aβ und 13,19 militärische Erfolge der Gegner Israels als von Jahwe gewollt dargestellt[56].

*b) Spätere Zufügungen.* Auffallend ist weiterhin die Erwähnung der riesigen Menge von Geschenken, die Hasael mit sich führt, in v. 9a. Dieses Motiv bleibt im Handlungsablauf der Erzählung völlig funktionslos. Nirgendwo sonst in ihr wird darauf Bezug genommen. Auch spricht schon vom rein Syntaktischen her gegen die Ursprünglichkeit dieser Bemerkung, daß ... וכל טוב דמשק hinter ויקח מנחה בידו nachklappt[57].

Nun haben *Stade-Schwally*[58] versucht, die Ursprünglichkeit dieser Bemerkung durch den Hinweis zu retten, hier werde zwischen dem Geschenk, das Hasael persönlich übergibt (מנחה בידו), und den hinter ihm auf Kamelen folgenden Gaben unterschieden. Eine solche Interpretation ist jedoch nicht wahrscheinlich zu machen: 5,5 zeigt vielmehr, daß sich בידו nicht auf ein von Hasael persönlich getragenes Geschenk zu beziehen braucht. Und sonst spricht nichts für die obige Unterscheidung.

Es bleibt daher am nächstliegenden, mit *Greßmann*[59] וכל טוב דמשק משא ארבעים גמל als Zusatz anzusehen, der wohl auf die gleiche – später als die Gottesmannbearbeitung zu datierende – Bearbeitung zurückgeht, der u. a. 5,5b zuzuschreiben war. Beide Male soll die Bedeutung der Propheten an den gewaltigen Geschenken, die man ihnen bringt, sichtbar gemacht werden[60].

*c) Die Ursprünglichkeit des Namens Benhadad. Noth*[61] will auch den Namen Benhadad, der in v. 7 und v. 9 neben dem Titel „König von Aram" steht, als

(ebenso *Burney*, Notes 293f.) – eine bei dem formelhaften Gebrauch von עד בוש (vgl. unten Anhang, Text 15 Anm. 170) allerdings unwahrscheinliche Annahme. Auch $G^L$ und *Josephus* (Ant. 9,4,6 § 90) verstehen Hasael als Subjekt von v. 11a (G ist ebenso zweideutig wie M; S läßt v. 11a aus).

56. Keinerlei literarkritische Schlüsse sind aus der verschiedenen Schreibung des Namens Hasael in 8,7–15 zu ziehen. In v. 8.13.15 findet sich חזהאל (wie auch II 8,28f.; 2 Chr 22,6). Dagegen wird der Name in v. 9.12 חזאל geschrieben (so auch II 9,14f.; 10,32; 12,18f.; 13,3.22.24f.; I 19,15.17; Am 1,4; 2 Chr 22,5, in der ZKR-Inschrift [KAI nr. 202, Kol. A, Z. 4] und auf einem Elfenbeinplättchen aus Arslan Taş [KAI nr. 232]). Wahrscheinlich handelt es sich in v. 9 und v. 12 um Fehler eines Abschreibers, der aus Unachtsamkeit hier die häufiger vorkommende Form ohne ה eintrug. Ähnliches hat sich wohl auch 2 Chr 22,5 ereignet (חזאל; vgl. 2 Chr 22,6: חזהאל).

57. $G^L$ fühlte sich von daher genötigt zu glätten: ἐκ πάντων τῶν ἀγαθῶν ... (ähnlich S). Vgl. auch *Šanda*, EH 9,2,67, der vorschlägt, das ו von וכל zu streichen.

58. SBOT 9,215f.

59. SAT 2,1, 2. Aufl. 304.

60. In II 5 ist dieses Motiv allerdings gleichzeitig dazu benutzt worden, bestimmte Mitglieder der Prophetengemeinschaften anzugreifen, die den ihnen zugeflossenen Reichtum zur eigenen Bereicherung mißbrauchten.

61. GI 224 Anm. 1.

Zusatz ansehen[62]. Diese Auffassung läßt sich jedoch methodisch nicht sichern: Es gibt in dieser Erzählung keine Stelle, in der „König von Aram" allein vorkommt. Daher muß es als das Wahrscheinlichste angesehen werden, daß auch die ursprüngliche Erzählung schon von „Benhadad, dem König von Aram" sprach.

Hierbei ergibt sich allerdings die Schwierigkeit, daß nach den akkadischen Quellen[63] der Vorgänger Hasaels Hadadeser hieß. Die von den älteren Kommentaren[64] versuchte philologische Gleichsetzung des akkadischen *$^{d}$IM-id-ri* (= Hadadeser) mit „Benhadad", das man nach G (*υἱὸς* Αδερ) und nonn Mss in „Benhader" (= aram. בר אדר = akk. Bir-'idri) ändern zu können glaubte, ist heute nicht mehr zu halten. Der Name „Barhadad" (= hebr. „Benhadad") für einen syrischen König ist inzwischen in aramäischen Inschriften belegt[65]: Die Lesung von G hat sich damit als falsch erwiesen. Gleichzeitig ist in der Akkadistik erkannt worden, daß akk. *$^{d}$IM-id-ri* genau hebr. „Hadadeser" entspricht[66]. Nachdem eine philologische Gleichsetzung des Benhadad von 8,7ff. mit dem Hadadeser der assyrischen Quellen nicht möglich ist, scheint man gezwungen zu sein, entweder die biblische oder die assyrische Namensangabe des Vorgängers Hasaels in Frage zu stellen. So hält *Jepsen*[67] die Angaben von 8,7ff. für authentisch und nimmt an – allerdings ohne irgendwelche sonstigen Anhaltspunkte dafür zu haben –, daß der Benhadad unserer Erzählung ein sonst unbekannter Sohn Hadadesers gewesen sei, der etwa von Herbst 845 bis Frühjahr 844 regierte[68]. Für die m. E. wahrscheinlichere umgekehrte Entscheidung setzt sich *Noth* ein: Seiner Meinung nach ist der assyrische Bericht dem biblischen vorzuziehen. Bei „Benhadad" in 8,7ff. handele es sich um einen Namen, der „in der Weiterüberlieferung der Prophetengeschichten als aramäischer Königsname schlechthin" gelte[69]. Historische Schlüsse brauchen nach Auffassung *Noths* aus diesem Königsnamen deshalb nicht gezogen zu werden.

62. So auch *Frerichs*, Diss. 48f.
63. Vgl. besonders die Basaltstatueninschrift aus Assur (KAH I,30 = *Michel*, WO 1,57–63; teilweise Übersetzung AOT 344; ANET 280b) Vs. Z. 25–27. Hiernach war Hasael der Nachfolger Hadadesers, des aus einer Reihe anderer akkadischer Quellen bekannten aramäischen Königs der antiassyrischen Koalition der Jahre 853–845 (siehe oben S.53f.).
64. Vgl. nur *Kittel*, HK 1,5,126 zu I 15,18; auch GB 104a und noch BHK zu I 15,18$^{b}$.
65. Inschrift des Königs ZKR von Hamath (KAI nr. 202) Kol. A, Z. 4f.; wahrscheinlich auch Melkartstele (KAI nr. 201) Z. 1f.
66. Vgl. schon *Šanda*, EH 9,1,387 zu I 15,18.
67. AfO 14,158f.; vgl. auch *Šanda*, EH 9,2,67.
68. *Jepsen* hat diese Auffassung neuerdings jedoch aufgegeben. In seiner „Chronologie der Staaten und Könige des Alten Orients" (Anhang zu *Rudolph*, KAT 13,1) läßt er Hasael (845–802) direkt auf Hadadeser (853–845) folgen.
69. GI 224 Anm. 1. Diese *Noth*sche Argumentation bleibt auch dann in Kraft, wenn man gegen *Noth* den Namen Benhadad schon für einen Bestandteil der ursprünglichen schriftlichen Fassung von 8,7–15* hält.

Beachtung verdient in diesem Zusammenhang allerdings auch eine These *Albrights*[70]. Wie bereits oben[71] erwähnt, rechnet er damit, daß die aramäischen Könige neben ihren Geburtsnamen Thronnamen besaßen, und führt nun die unterschiedlichen Namensangaben für die gleichen aramäischen Könige (Hadadeser//Benhadad, Mari//Hasael[72]) darauf zurück, daß die eine Überlieferung den Geburtsnamen, die andere den Thronnamen angibt[73]. *Albright* setzt im übrigen den Benhadad/Hadadeser von 8,7ff. mit dem Benhadad von I 15,18 gleich. *Donner*[74] hat diese Identifikation als „sicher falsch" bezeichnet, ein Urteil, das m.E. zu hart ist. Zwar ist die *Albright*sche Auffassung nicht sicher zu beweisen, doch ist sie auch nicht sicher zu widerlegen. Es besteht nämlich die Möglichkeit, daß das Geschehen von I 15,17ff. in die letzten Jahre Baesas (gest. 883) fällt und somit mit einem Regierungsantritt Benhadads I. nach 890 gerechnet werden *kann*. Da Regierungszeiten von mehr als 40 Jahren nicht unmöglich sind[75], *könnte* es sich bei dem Benhadad/Hadadeser von 8,7ff. (Ende der Regierungszeit 845) durchaus um den gleichen Benhadad wie in I 15,18 handeln[76].
Wie dem auch sei, es zeigt sich in jedem Fall, daß auch von der historischen Fragestellung her keine Notwendigkeit besteht, den Namen Benhadad in 8,7.9 als nicht ursprünglich zu streichen.

## 4. Die Gottesmannbearbeitung

Sowohl in 5,1–19a als auch in 8,7–15 und 13,14–19 hat sich uns eine Bearbeitungsschicht gezeigt, die Elisa durchgehend als „Gottesmann" bezeichnet. Diese Gleichheit in der Terminologie legt es nahe, daß die „Gottesmannbearbeitungen" der drei genannten Stücke auf den gleichen Verfasser zurückgehen. Ihre Zusammengehörigkeit wird bestätigt durch eine Betrachtung ihrer Intention. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang besonders 13,18f. Hier wird die von Elisa in 13,14–17 gemachte Siegeszusage gleichsam in das Gegenteil uminterpretiert: Israel wird seine Feinde nicht besiegen können! Eine ähnliche Absicht verfolgt die Einfügung von v. 11b–13a in 8,7–15. Wurde die ursprüngliche Geschichte von Elisas Beteiligung am Umsturz in Damaskus ad maiorem gloriam der israelitischen Prophetie erzählt, so gibt v. 11b–13a der alten Erzählung den neuen Skopos, daß Gott heidnische Herrscher einsetzt, die Israel Leid zufügen. Auf die gleiche Linie gehört auch der Hinweis in 5,1aβ, daß Jahwe

70. BASOR 87, 28 Anm. 16. 71. S. 58f. 72. Vgl. hierzu oben S. 59.
73. So auch *Unger*, Aramaeans 152 Anm. 33; *Bright*, HI 224 Anm. 46; *Gottwald*, Kingdoms 82 Anm. 90.
74. KAI II, 203 zu nr. 201, Z. 2. 75. Vgl. nur Hasael (845 bis mindestens 802).
76. Vgl. *Montgomery*, ICC 277; *Unger*, Aramaeans 59–61; *Bright*, HI 224 Anm. 46; *Gottwald*, Kingdoms 82 Anm. 90.

durch Naeman den Aramäern Sieg verliehen hat. Die Erwartung, Jahwe werde Israel seinen Feinden gegenüber Sieg geben, wie sie beispielsweise die alte Erzählung 13,14–17 bestimmt (vgl. besonders v. 17), spielt in den drei Bearbeitungsstücken keine Rolle mehr. Israel wird nur noch als passive politische Größe verstanden (8,11b–13a). Wie 5,15–19* zeigt, hofft man nicht mehr auf die militärische Besiegung der Heiden, sondern auf ihre allmähliche friedliche Gewinnung für den Glauben an Jahwe.

Aus der Existenz einer gemeinsamen Bearbeitungsschicht dieser Aramäererzählungen könnte man nun schließen, daß sie ähnlich wie die Kriegserzählungen einmal zu einer Sammlung zusammengefaßt waren. Dagegen spricht nun folgende Beobachtung: Bei der Analyse der Kriegserzählung 6,24–7,20[77] haben wir eine Bearbeitungsschicht festgestellt, die für Elisa auch den Gottesmanntitel gebraucht. Dieser Befund gibt Anlaß zu der Frage, ob diese Bearbeitungsschicht mit der Gottesmannbearbeitung der Aramäererzählungen zu identifizieren ist. Eindeutige Kriterien für die Zusammengehörigkeit oder Nichtzusammengehörigkeit dieser Schichten zu finden ist allerdings sehr schwierig: Es handelt sich hier um nur knappe Bearbeitungen, die zudem die Eigenart haben, sich sehr eng an den Rahmen und den Stil der bearbeiteten Erzählungen anzuschließen. Außer dem Gottesmanntitel sind daher stilistische Übereinstimmungen kaum zu erwarten. Um so schwerer wiegt die Tatsache, daß der Ausdruck נשען על יד (vom König in bezug auf seinen Adjutanten gebraucht) sich im Alten Testament nur in dieser Bearbeitungsschicht von 6,24–7,20 (7,2.17) und in der Gottesmannbearbeitung der Aramäererzählungen (5,18) findet. Zudem ergeben sich auch inhaltlich Übereinstimmungen zwischen den beiden Bearbeitungsschichten. Die in 7,2.17 vorgenommene Uminterpretation der durch eine Belagerung hervorgerufenen Hungersnot in eine Hungersnot, die ihre Ursache in einer Dürre hat[78], paßt zu der Tendenz der Gottesmannbearbeitung, Israel als militärische Größe zurücktreten zu lassen[79].

Findet sich die Gottesmannbearbeitung nun bei einer Erzählung, die Bestandteil der Kriegserzählungensammlung war, dann kann sie nicht mehr als eine Bearbeitung verstanden werden, die mehrere Einzelerzählungen zu einer Samm-

77. Siehe oben S. 37f. 78. Siehe oben S. 38.

79. Zwischen 7,2.17 und der Gottesmannbearbeitung besteht möglicherweise auch darin eine Gemeinsamkeit, daß bei beiden das Motiv des Unglaubens eine wichtige Rolle spielt. So wird in 7,2.17 der Adjutant des Königs von Israel bestraft, weil er der Ankündigung des Gottesmannes keinen Glauben schenkt. Vermutlich liegt in 13,18f. ein ähnliches Motiv vor: Weil der König von Israel bei dem „Pfeilaugurium" nur zaghaft zuschlägt, gerät der Gottesmann über ihn in Zorn. Der Zorn des Gottesmannes ist nun nur verständlich, wenn das zaghafte Schlagen des Königs als Ausdruck einer religiösen Fehlhaltung (wohl als Zeichen fehlenden Glaubens) zu interpretieren ist (vgl. *Kittel*, HK 1,5,259).

lung zusammenfassen wollte. Die Tatsache, daß sich die Gottesmannbearbeitung gleichzeitig auf heterogene Teile der Elisatradition erstreckt, legt es vielmehr nahe, sie als die Bearbeitung zu verstehen, die die Elisatradition in die Königsbücher einfügte und dabei die verschiedenen Teile dieser Tradition miteinander in Beziehung zu setzen versuchte.

Für diese Annahme spricht auch die eben erwähnte Uminterpretation der Hungersnot in der Gottesmannbearbeitung von 6,24–7,20. Diese Uminterpretation will offensichtlich nicht nur aktualisieren, sondern sie will gleichzeitig die Hungersnot von 6,24ff. mit der von 4,38 und 8,1[80] identifizieren[81]. Auch eine Beobachtung bei 13,18f. deutet darauf hin, daß es sich bei der Gottesmannbearbeitung um die Redaktion handelt, die die Elisaerzählungen in die Königsbücher einfügte[82]: 13,18f. spricht ebenso wie die von dem redaktionellen Abschnitt 13,22–25 benutzte Annalennotiz 13,25[83] von drei Siegen des Joas. Dieser Befund läßt annehmen, daß der Verfasser der Gottesmannbearbeitung in 13,18f. die Nachricht der Annalennotiz 13,25 in die Elisaerzählung 13,14ff. eingearbeitet hat[84], um einen Ausgleich zwischen dem annalistischen Material und der Elisatradition herzustellen[85].

80. Diese Stellen waren zur Zeit der Gottesmannbearbeitung schon Teil der aus der Verschmelzung von Sukzessorsammlung und Wundergeschichtensammlung entstandenen Sammlung I 19,19–21*; II 2,1–24* + 4,1–8,6*.
81. Vgl. hierzu auch *Benzinger*, KHC 9,141: „... dass jedenfalls der Ordner des jetzigen Zusammenhangs der Geschichten die Erzählung (sc. 6,24–7,20) in die sieben Jahre (sc. von 8,1–6) dieser Hungersnot verlegte, zeigt 8,1–6"; außerdem *Kittel*, HK 1,5,213; *Burney*, Notes 288; *van den Born*, BOT 4,2,151.
82. Ob dieser die Elisaerzählungen in die Königsbücher einfügende Redaktor mit dem Dtr. zu identifizieren ist (so *Noth*, ÜSt 79.83f.), wird unten S. 131–133 zu prüfen sein.
83. In 13,22–25 stellen v. 22.24f. altes Quellenmaterial dar (vgl. *Kittel*, HK 1,5,259; *Eißfeldt*, HSAT I,563; *Jepsen*, AfO 14,159f., auch Quellen 34; *Gray*, OTL 544f.). Anderer Meinung ist *Noth*, ÜSt 84, der 13,22–25 als vom dtr. Verfasser der Königsbücher formuliert beurteilt. Gegen diese *Noth*sche Auffassung spricht jedoch, daß in 13,22–25 Nachrichten enthalten sind, die im Widerspruch zu der dtr. Darstellung der Zeit des Joahas in 13,1–9 stehen. Vgl. unten S. 133.
84. Eine andere Deutung dieses Befundes geben *Benzinger*, KHC 9,163f.; *Stade-Schwally*, SBOT 9,44; *Šanda*, EH 9,2,158; *Montgomery*, ICC 437; *de Vaux*, JerB 185 Anm. a. Sie sind der Auffassung, daß es sich bei v. 25b um eine von der Elisaerzählung 13, 14–19 abhängige Zufügung handelt. Auch *Kittel*, HK 1,5,259, erwägt diese Möglichkeit, lehnt sie jedoch mit dem Hinweis ab, daß in diesem Falle der Redaktor es sicher nicht unterlassen hätte, auf die Weissagung Elisas hinzuweisen. Neben *Kittel* entscheiden sich auch *Eißfeldt*, HSAT I,563; *Jepsen*, AfO 14,160, ebenso Quellen 34, und *Gray*, OTL 545, für die Zugehörigkeit von v. 25b zu altem Quellenmaterial. Vgl. auch *Wolff*, BK 14,2,182.
85. Wahrscheinlich ist der Redaktor, der 13,22–25 an 13,14ff. angehängt hat, sogar mit dem Verfasser der Gottesmannbearbeitung identisch. Vgl. unten S. 132 Anm. 9.

Die Gottesmannbearbeitung ist somit als die endgültige Redaktion der Elisatradition[86] anzusehen, die die Elisaerzählungen in der heutigen Reihenfolge und auch weitgehend in der heutigen Gestalt in die Königsbücher einfügte[87]. Dieser Bearbeitung ist nun auch die Absicht zu entnehmen, die der Aufnahme der Elisatradition in die Königsbücher zugrunde lag. Man wird dabei auszugehen haben von ihrem Verständnis Israels als einer passiven geschichtlichen Größe: Israel hat im politischen Bereich nichts Wesentliches mehr zu erwarten! Diese Einstellung muß zur Folge haben, daß an Stelle des geschichtlichen Raums der kreatürliche und d.h. der privat-persönliche Bereich in der religiösen Bedeutsamkeit an die erste Stelle tritt. Tod, Krankheit und Hunger werden so zu den zentralen religiösen Problemen. Daß der Verfasser der Gottesmannbearbeitung bei dieser theologischen Einstellung an einer Aufnahme der Elisaerzählungen, die ja um eben diese Probleme kreisen[88], sehr interessiert sein mußte, versteht sich von selbst.
Auch die Tatsache, daß er Elisa mit dem Gottesmanntitel bezeichnet, findet von hier aus eine Erklärung. *Westermann* hat den Eindruck, der sich bei der Lektüre der Elisatradition mit dem Gottesmanntitel verbindet, zu Recht folgendermaßen charakterisiert: „Für die Wundertaten des Gottesmannes ist bezeichnend, daß sie sich weithin in persönlich-privater Sphäre abspielen und daß

86. Die noch später anzusetzenden Nachträge (vgl. unten S. 138) sind nicht mehr aufgrund einer einheitlichen Redaktion aufgenommen worden.
87. Zur Sonderstellung der Erzählungen der Kriegserzählungensammlung vgl. unten S. 133 bis 136.
88. Aus der Tatsache, daß die Elisatradition (wie die Eliatradition) besonderen Wert auf den „kreatürlichen" Bereich legt, hat *Bronner* in ihrer Arbeit „The Stories of Elijah and Elisha" (Diss. Pretoria 1966) den Schluß gezogen, daß die Elia- und Elisaerzählungen in bewußter Antithese zum Baalskult abgefaßt worden seien. *Bronner* ist der Meinung, daß diese Erzählungen nicht als volkstümliche Tradition verstanden werden dürfen, vielmehr seien sie „a theologian's polemics against popular beliefs concerning Baal", sie seien verfaßt „by a well informed author who was intimately acquainted with Canaanite mythology" (S. 139f.). Zum Nachweis ihrer These gibt *Bronner* eine kurze Darstellung der wichtigsten Funktionen Baals in der ugaritischen Mythologie und versucht im Anschluß daran zu zeigen, daß bei der Formulierung der Elia- und Elisaerzählungen diese Auffassungen von Baal als zu bekämpfendes Gegenüber vorausgesetzt wurden. *Bronners* Versuch ist nun jedoch schon methodisch verfehlt, da bei ihr zum einen das über mehrere Jahrhunderte sich erstreckende Wachsen und Neuakzentuiertwerden dieser Prophetentraditionen nicht berücksichtigt wird, und zum andern nicht in Rechnung gestellt wird, daß die Vorstellungen von Baal im Ugarit des 15.–13. Jahrhunderts nicht ohne weiteres mit denen im Palästina des 9.–6. Jahrhunderts übereingestimmt haben (vgl. *Kaiser*, Einleitung 35). Außerdem kann *Bronner* auch nur recht vage und gekünstelte Beziehungen zwischen den ugaritischen Texten und den Elia-Elisa-Erzählungen herstellen. Vgl. zur Ablehnung der *Bronner*schen Thesen auch *de Boer*, VT 19,267–269, und *Gray*, ThLZ 95,178–180.

sie es mit dem kreatürlichen mehr als mit dem geschichtlichen Bereich zu tun haben (Wunder der Speisung und des Tränkens, der Heilung und der Totenerweckung, Ankündigung des Ausbleibens und des Kommens von Regen u.ä.)."[89] Dieses mit dem Gottesmanntitel verbundene Elisabild entspricht genau den oben ermittelten Intentionen der Gottesmannbearbeitung und erklärt somit, weshalb der Verfasser dieser Bearbeitung diesen Titel auch in ursprünglich nur von „Elisa" sprechende Erzählungen eingetragen hat.

### 5. Zusammenfassung

Wir fassen das Ergebnis unserer Analyse der Aramäererzählungen 5,1–27; 8,7–15; 13,14–21 zusammen:
Zum ursprünglichen Bestand der Aramäererzählungen gehören
1. 5,1a*α*.b–5a. וילך in v. 5b*α*.6–8a*α* (ohne איש האלהים). 8a*β*–11b*β* (ohne יהוה). 11b*γ*–14a*β*.14b.
2. 8,7–9a*α* (ohne וכל טוב דמשק). 9b–11a.13b–15.
3. 13,14 (ohne יואש) –17.
Der Gottesmannbearbeitung sind nach unseren bisherigen Ergebnissen folgende Stellen zuzuschreiben:
5,1a*β*. איש האלהים in v. 8a*α*. יהוה in v. 11b*β*.14a*γ*.15a.17(ohne ויאמר נעמן) – 19a;
6,25a*α*; 7,2. כדבר יהוה in v. 16b*β*.17ab*α*;
8,11b–13a;
יואש in 13,14b*α*.18f.
Spätere Nachträge stellen dar
5,5b (ohne וילך). 15b.16. ויאמר נעמן in v. 17a*α*.19b–27;
וכל טוב דמשק משא ארבעים גמל in 8,9a;
13,20f.

## *III. Die Erzählungen der Wundergeschichtensammlung*

### 1. Die Bezeichnung Elisas

Bei den Erzählungen von 4,1–44; 6,1–23; 8,1–6, die die Wundergeschichtensammlung bildeten, scheint auf den ersten Blick sich der Befund zu ergeben, daß Elisa hier abwechselnd und ohne Unterschied einmal mit dem Namen und einmal mit dem Gottesmanntitel bezeichnet wurde. Die folgende genauere Analyse muß zeigen, ob dieser erste Anschein zutreffend ist oder ob die verschiedene Bezeichnung nicht auch hier auf eine literarische Schichtung hinweist.

89. BHH III, 1499.

Beginnen wir mit 8,1–6! Die Bezeichnung „Gottesmann" findet sich in v. 2.4, sonst ist in v. 1.4.5 von „Elisa" die Rede. Auffällig ist, daß in v. 2 der zur Bezeichnung „Gottesmann" gehörende Satz ותעש כדבר איש האלהים die Parallelität von v. 1 קומי ולכי אתי וביתך וגורי באשר תגורי und v. 2 ... ותקם האשה ותלך היא וביתה ותגר בארץ פלשתים unterbricht. Nun hatten wir bereits in 5,1–14 einen aus dem Kontext herausfallenden Hinweis, etwas sei כדבר איש האלהים geschehen, festgestellt und hatten ihn der Gottesmannbearbeitung zugeschrieben. Hier wird ein ähnlicher Schluß zu ziehen sein. Gleiches gilt wohl auch von der Erläuterung des Namens Gehasi mit נער איש האלהים in v. 4. Während in der Wundergeschichtensammlung bei den nur wenigen auftretenden Personen eine solche Erläuterung nicht nötig war, glaubt der diese Sammlung in die Königsbücher einfügende Verfasser der Gottesmannbearbeitung diese Zufügung zum besseren Verständnis machen zu müssen.

Wir wenden uns jetzt den übrigen Erzählungen der Wundergeschichtensammlung zu. Hier ist es nötig, zwischen den ausführlichen Wundergeschichten wie 4,8–37 und 6,8–23 und den Anekdoten 4,1–7; 4,38–41[90] und 6,1–7 zu unterscheiden. In 4,1–7 wird zweimal von „Elisa" (v. 1.2), am Ende der Erzählung jedoch vom „Gottesmann" (v. 7) gesprochen. Ein ähnlicher Befund ergibt sich in 6,1–7: Am Beginn der Erzählung (v. 1) ist von „Elisa" die Rede, am Ende (v. 6) vom „Gottesmann". In 4,38–41 schließlich kommt „Gottesmann" nur als Anrede vor.

Anders ist der Befund bei der Sunamitinerzählung 4,8–37. Hier überwiegt der Gebrauch der Bezeichnung „Gottesmann" (v. 9.16.21.22.25bis.27bis). „Elisa" findet sich nur am Beginn der Erzählung in v. 8, in einer aus dem Stil von 4,8–37 herausfallenden formelhaften Wendung (אשר דבר אליה אלישע) in v. 17bβ und in v. 32.

Wieder anders ist der Befund von 6,8–23. Um ihn richtig deuten zu können, muß allerdings ein erst später[91] zu begründendes Ergebnis der literarkritischen Analyse vorausgeschickt werden: V. 15b–18.20 sind auf eine Bearbeitungsschicht zurückzuführen, die nicht ursprünglich zur Wundergeschichtensammlung gehörte. Innerhalb dieser Bearbeitungsschicht findet sich 5mal die Bezeichnung „Elisa" (v. 17bis.18bis.20). Sehen wir von ihr ab, so ergibt sich folgendes Bild: In v. 9.10.15a wird Elisa als „Gottesmann" bezeichnet, in v. 12.19.21 aber mit Namen genannt, wobei man allerdings in bezug auf die zuletzt genannten Stellen die Frage nicht ganz unterdrücken kann, ob nicht die häufige Bezeichnung Elisas mit Namen in der Bearbeitung v. 15b–18.20 zu der Ersetzung eines איש האלהים durch ein אלישע in v. 19.21 geführt hat.

Die nächstliegende Deutung dieses Befundes ist nun folgende: In den ausführlichen Wundererzählungen war ursprünglich von einem anonymen „Gottesmann"

90. Zu 4,42–44 vgl. unten S. 99–101.

91. Siehe unten S. 91f.

die Rede, den aber der Sammler mit dem Elisa der Anekdoten identifizierte. Um diese Identifikation zu verdeutlichen, nahm er einige redaktionelle Eingriffe vor. In den ausführlichen Wundererzählungen ersetzte er entweder am Erzählungsanfang ein איש האלהים durch ein אלישע (4,8) oder fügte an passender Stelle ein אלישע ein (6,12 neben das bereits in der ursprünglichen Erzählung vorhandene הנביא אשר בישראל)[92]. In den Anekdoten 4,1–7; 6,1–7 ersetzte er dagegen am Erzählungsende ein אלישע durch ein איש האלהים (4,7; 6,6), um so einen besseren Übergang zur Terminologie der folgenden Erzählungen 4,8–37 und 6,8–23 zu erreichen. Nur bei der Anrede איש האלהים in 4,40 handelt es sich vermutlich um ein איש האלהים, das bereits Bestandteil einer ursprünglichen Anekdote war.

### 2. Die Erzählung von der Petition der Witwe 8,1–6

Wie oben[93] bereits gezeigt wurde, sind 8,2aβ und das נער איש האלהים in v. 4aγ der Gottesmannbearbeitung zuzuweisen. Sonst ergeben sich keinerlei Anhaltspunkte für Zusätze.

### 3. Die Erzählung von der Irreführung der Aramäer 6,8–23

*a) Die Jahwebearbeitung.* In 6,8–23 fällt auf, daß in den Versen 15b–17 das Motiv der feurigen Rosse und Wagen eingeführt wird, ohne daß es im Erzählungsfortgang irgendeine Funktion übernimmt. Der Verdacht, daß es sich hier um eine Bearbeitungsschicht handelt, wird dadurch bestätigt, daß nur in v. 15b–17 von einem נער Elisas die Rede ist und daß die Einleitung von v. 18 וירדו אליו (mit dem Singularsuffix bei אל!) sogar damit rechnet, daß Elisa ohne Begleitung ist[94].

Diese in v. 15b–17 sichtbar werdende Bearbeitung dürfte den Zweck gehabt haben, die Vorstellung, daß die Propheten in besonderer Beziehung zu einer himmlischen Wagenstreitmacht stehen, in diese Erzählung einzufügen, eine Vorstellung, die sich sonst in der Elisatradition nur noch in der Erzählung von der Entrückung Elias in c. 2 findet. Dabei versteht 6,17 ähnlich wie 2,10 die Fähigkeit, die himmlische Welt (hier wie dort durch die himmlische Wagenstreitmacht repräsentiert) zu sehen, als eine besondere göttliche Gnade[95].

92. Zu אלישע in 4,17 siehe unten S. 94, in 4,32 unten Anm. 112.
93. S. 90.
94. S hat diese Inkongruenz bemerkt und glättet deshalb, indem es an אל ein Pluralsuffix („zu ihnen") anfügt.
95. Aus zum Teil ähnlichen Beobachtungen heraus sieht *Galling* (ZThK 53,136f.) v. 15–17 als Einschub an. Er will allerdings zwischen diesem Einschub und der ursprünglichen Erzählung noch einen weiteren Unterschied herausarbeiten: In der ursprünglichen Er-

Weist man nun v. 17 dieser Bearbeitung zu, dann wird man ihr auch den bis in Einzelheiten des Wortlauts mit v. 17 verwandten Vers 20 zuzuordnen haben. Und auch die Hauptmasse des Verses 18 kann wieder kaum anders beurteilt werden als v. 20: Ist nämlich das Gebet um die Aufhebung der Blendung in v. 20 sekundär, dann muß auch das Gebet um diese Blendung in v. 18 sekundär sein. (Nicht dieser Bearbeitung zuzuweisen ist allerdings die Einleitung von v. 18 וירדו אליו, da hier nicht wie in v. 15b–17 mit einem Elisa begleitenden Diener gerechnet wird[96].) Für die Ausscheidung von v. 18 (ohne וירדו אליו) aus der ursprünglichen Erzählung von v. 8–23 spricht im übrigen auch das Vorkommen des Jahwenamens in diesem Vers. Der Jahwename erscheint in 6,8–23 nämlich sonst nur an Stellen, die zu der eben festgestellten Bearbeitungsschicht gehören (v. 17.20).

Dieses Eintragen des Jahwenamens (und gleichzeitig damit das Eintragen von speziell theologischen Vorstellungen) in die Wundergeschichtensammlung ist ein Charakteristikum dieser Bearbeitung, dem wir im Fortgang unserer Analyse immer wieder begegnen werden. Ich bezeichne diese Bearbeitung deshalb im folgenden als „Jahwebearbeitung".

*b) Die Gottesmannbearbeitung.* Auffällig innerhalb von 6,8–23 ist auch v. 23h. Verdächtig ist hier insbesondere die Verwandtschaft mit 5,2: Der Terminus ארץ ישראל kommt in den Elisageschichten sonst nur noch in 5,2.4 vor, und von aramäischen „Streifscharen" wird in unseren Erzählungen nur in 5,2 gesprochen[97]. Schließlich widerspricht die in v. 23b geäußerte Vorstellung, daß 6,8ff. von Aktionen aramäischer Streifscharen berichtet habe, dem tatsächlichen Inhalt dieser Erzählung: V. 15a spricht von einem Heer der Aramäer, und auch die Anwesenheit des aramäischen Königs auf dem Kriegsschauplatz (v. 11ff.) legt es nahe, hier nicht nur an aramäische „Streifscharen" zu denken. Alle diese Beobachtungen machen es wahrscheinlich, daß es sich bei v. 23b um einen sich an 5,2 anlehnenden redaktionellen Zusatz handelt.

zählung soll nur von einer Schar (גדוד) Aramäer die Rede gewesen sein (23b; das הגוי הזה von v. 18 sei in הגדוד הזה zu ändern, vgl. ebd. 136 Anm. 2). Erst der Verfasser des Einschubes habe – um für die himmlische Wagenstreitmacht ein adäquates Pendant zu bekommen – diese „Schar" in einen חיל סובב את העיר וסוס ורכב verwandelt. Allerdings ist die Hauptstütze *Gallings* für diese Auffassung, das Vorkommen von גדוד in v. 23b, durch die literarkritischen Bedenken, die sich gegen die Ursprünglichkeit von v. 23b erheben (vgl. unten S. 92f.), in Frage gestellt. M. E. spricht daher nichts dagegen, daß schon in der ursprünglichen Erzählung von einem aramäischen Heer mit סוס ורכב die Rede gewesen ist, das die Stadt des Gottesmannes umzingelt. Daß man hierbei an „Tausende von Aramäern", wie *Galling*, ebd. 136, meint, zu denken hätte, wird durch nichts notwendig gemacht. V. 15a kann also durchaus zum ursprünglichen Bestand der Erzählung gehört haben.

96. Vgl. oben S. 91.

97. Der Termins גדוד ist sonst in den Elisaerzählungen noch in II 13,20 belegt.

Dieser Zusatz scheint nun die Funktion zu haben, die Aramäerkämpfe von 6,8ff. mit denen von 5,2 zu identifizieren und damit 6,8ff. mit der Aramäererzählung 5,1ff. in Beziehung zu setzen. Diese Intention, verschiedene Teile der Elisatradition miteinander zu verknüpfen, läßt auf den die Elisaerzählungen in die Königsbücher einfügenden Redaktor (= Verfasser der Gottesmannbearbeitung) als Verfasser dieses Einschubs schließen[98].

*c) Zusammenfassung.* Es zeigen sich in 6,8ff. somit zwei Bearbeitungsschichten:

1. Gottesmannbearbeitung: v. 23b.24a*a*.
2. Jahwebearbeitung: v. 15b–17.18 (ohne וירדו אליו).20.

Für die in der Wundergeschichtensammlung enthaltene Erzählung bleiben also v. 8–15a. וירדו אליו in v. 18a*a*.19.21 (in beiden Versen wurde wahrscheinlich noch statt „Elisa" der Titel „Gottesmann" gebraucht).22–23a.

Ob bei der Bearbeitung Teile der ursprünglichen Erzählung verlorengegangen sind, ist nicht mehr sicher zu entscheiden. Da die erhaltene Grundschicht einen in sich geschlossenen Erzählungsablauf enthält, ist es durchaus möglich, daß sie die vollständige ursprüngliche Wundergeschichte darstellt. Es ist nämlich nicht unbedingt erforderlich, daß der Irreführung der Aramäer in v. 19 eine göttliche Blendung vorausgeht. Auch sonst wird in den Erzählungen der Wundergeschichtensammlung von der wunderwirkenden Kraft des Gottesmannes Elisa berichtet, ohne daß eine Erklärung für sie gegeben wird.

## 4. Die Sunamitinerzählung 4,8–37

*a) Die Jahwebearbeitung.* Wie bei 6,8–23 legt sich auch bei 4,8–37 der Verdacht nahe, daß hier eine ursprünglich theologisch völlig uninteressierte Wundergeschichte nachträglich eine theologische Bearbeitung erfahren hat. In diesem Zusammenhang fällt insbesondere der Hinweis auf ein Gebet Elisas in v. 33b auf, der in keiner Weise zu der von magischen Praktiken beherrschten Situation von v. 33–35 paßt[99]. Die Vermutung, daß es sich hier um einen sekundären Einschub handelt, wird bestätigt durch die Tatsache, daß sich das in v. 33b gebrauchte Verb התפלל sonst in den Elia-Elisa-Erzählungen nur noch in der Jahwebearbeitung von c. 6 (v. 17.18) findet[100]. 4,33b ist daher wohl auch der Jahwebearbeitung zuzuweisen.

98. Auf diese mit der Gottesmannbearbeitung identische letzte Redaktion der Elisaerzählungen geht wahrscheinlich auch die 6,24ff. mit 6,8ff. verbindende Bemerkung in 6,24a*a* ויהי אחרי כן zurück.
99. Vgl. die ganz andere Situation in der Parallelerzählung der Eliatradition (I 17,17–24). Hier steht das Gebet im Mittelpunkt (v. 20–22). Das dreimalige Sich-Strecken über dem Knaben, das ursprünglich magische Bedeutung hatte (vgl. hierzu unten S. 185 Anm. 31), ist hier zu einer Art Gebetsgestus geworden (v. 21).
100. Vgl. oben S. 91f.

Diese Einführung des Gebetsmotivs sowohl in 6,8–23 als auch in 4,8–37 durch die Jahwebearbeitung dürfte als Korrektur an der Wundergeschichtensammlung zu verstehen sein. Die Jahwebearbeitung wendet sich gegen die der Wundergeschichtensammlung ursprünglich zugrunde liegende Auffassung, der Prophet sei Wundertäter aufgrund einer ihm einwohnenden göttlichen Kraft. Mit Hilfe des Gebetsmotivs will sie demgegenüber die Abhängigkeit des Propheten vom Handeln Jahwes und damit die Unverfügbarkeit des Wunders betonen.
Dieselbe Tendenz zeigt sich nun auch in v. 27bγδ: Nicht aufgrund eigener übernatürlicher Kräfte erkennt der Prophet Geheimnisse, sondern nur dann, wenn Jahwe sie ihm offenbart[101]. Auch v. 27bγδ geht daher wohl auf die Jahwebearbeitung zurück.
Schließlich dürfte dieser Bearbeitungsschicht noch v. 17bβ zuzuschreiben sein. In v. 17b ist der Anschluß eines Relativsatzes mit אשר an למועד הזה כעת חיה schon immer als sehr hart empfunden worden. Man hat daher entweder nach G אשר in כאשר geändert[102] oder הזה כעת חיה gestrichen[103]. Doch dürfte diese Schwierigkeit nicht textkritisch, sondern literarkritisch zu lösen sein. Wie schon oben[104] bemerkt wurde, fällt die Wortentsprechungsformel von v. 17bβ aus dem Stil der übrigen Erzählung heraus. Da es sich hier nun um eine Wortentsprechungsformel handelt, die als Urheber des Wortes den Propheten nennt, und sich eine solche Formel bereits in der Jahwebearbeitung von 6,8–23 fand (v. 18 כדבר אלישע)[105], ist auch hier die Zuordnung zur Jahwebearbeitung das Gegebene[106].
*b) Die Redaktion der Wundergeschichtensammlung.* Die nach der Ausscheidung der Jahwebearbeitung verbleibende Erzählung 4,8–17bα.18–27bβ.28–33a. 34–37 stellt auch noch keine ursprüngliche literarische Einheit dar. Am deutlichsten zeigt sich dies in v. 29ff. Hier wird – abgesehen von v. 34 – der Sohn der Sunamitin nicht mehr wie bisher als ילד (v. 18.26), sondern als נער (v. 29.

101. Allerdings kann hier noch nicht davon gesprochen werden, daß die Person des Propheten hinter dem Wirken Jahwes zurücktritt. Obwohl er von der himmlischen Welt abhängig gedacht ist, ist er doch als der zentrale Mittler zwischen ihr und den Menschen vorgestellt. In den Wortentsprechungsformeln dieser Bearbeitung wird daher von der Erfüllung *seines* Wortes (vgl. v. 17bβ) und nicht von der Erfüllung des Wortes *Jahwes* (wie in 4,44; 7,16) gesprochen.
102. *Klostermann*, SZ 3,402.
103. *Stade-Schwally*, SBOT 9,193; vgl. BHK.
104. S. 90.
105. Sonst in den Elisaerzählungen nur noch in 2,22: כדבר אלישע אשר דבר.
106. Die Redewendung ואין קול ואין קשב v. 31aγ erinnert an ואין קול ואין ענה ואין קשב I 18,29 und ואין קול ואין ענה I 18,26. Eine Abhängigkeit von I 18 braucht allerdings nicht angenommen zu werden, da es sich hier um eine verbreitete Redewendung gehandelt haben kann, von der wir zufällig nur an diesen beiden Stellen Belege haben.

30.31bis.32.35bis) bezeichnet[107]. Dieser terminologische Unterschied ist nur durch die Annahme zweier verschiedener literarischer Schichten in dieser Erzählung zu erklären.
Daß hier eine literarische Schichtung vorliegt, ist nun schon früher erkannt worden. So nahm *Benzinger*[108] an, daß der heute vorliegende Text eine Komposition aus zwei verschiedenen Versionen der Totenerweckungsgeschichte darstelle[109]. Nach der einen Version werde die Totenerweckung durch den Stab Elisas bewirkt, nach der anderen vollbringe Elisa das Wunder persönlich. Erst bei der Zusammenstellung der beiden Versionen sei der Stabauftrag zu einem erfolglosen Unternehmen degradiert worden.
Neuerdings hat *Kilian*[110] die These *Benzingers* in modifizierter Form aufgenommen. Da nicht zwei durchgehende Parallelfäden nachgewiesen werden können, lehnt er die Annahme zweier voneinander unabhängiger Versionen der Totenerweckungsgeschichte ab. Die eine Version sei vielmehr als Bearbeitung der anderen zu verstehen. So nimmt er an, daß in der ursprünglichen Erzählung das Wunder durch den Zauberstab bewirkt worden sei. Erst die Bearbeitung habe die Totenerweckung auf das persönliche Eingreifen Elisas zurückgeführt. Die Bearbeitung habe dabei die Intention gehabt, 4,18ff. an die Totenerweckungsgeschichte des Elia in I 17,17ff. anzugleichen.
*Kilian* ist nun darin rechtzugeben, daß die eine Schicht nur als Bearbeitung der anderen angesehen werden kann. Seiner Abgrenzung der beiden Schichten und auch seiner Annahme, daß die Bearbeitung Vorstellungen der Eliageschichte I 17, 17ff. eintragen wollte, wird man allerdings kaum zustimmen können. Gegen seine Analyse spricht in erster Linie, daß in ihr die unterschiedliche Bezeichnung des Sohnes der Sunamitin mit ילד und נער nicht beachtet wird.
Bei Berücksichtigung dieses terminologischen Unterschieds ist es nämlich unmöglich, das persönliche Eingreifen Elisas nur einer Schicht zuzuschreiben. Wie v. 34(ילד-Schicht) und v. 35 (נער- Schicht) zeigen, sprechen beide Schichten von der Erweckung des Knaben durch die Synanachrosis[111] des Propheten. Gleichzeitig ergibt sich, daß das Zauberstabmotiv nicht Bestandteil der ursprünglichen Erzählung gewesen sein kann: Dieses Motiv findet sich nämlich nur in der נער-Schicht (v. 29.31). Da nun die ursprüngliche Erzählung, wie v. 18 und v. 26

107. Auf diesen Befund wurde ich durch eine Seminararbeit meines Kommilitonen *Meinhart Köster* aus Flensburg aufmerksam gemacht.
108. KHC 9,137.
109. So auch *Stade-Schwally*, SBOT 9,195 zu v. 31.
110. BZ N.F. 10,51–56.
111. Diesen Terminus (vgl. zu ihm *Liddell-Scott*, Lexicon 1696a) haben *Weinreich*, Heilungswunder 47f., auch ARW 32,248f., und *Bieler*, ARW 32,242, für die Heilungsmethode vorgeschlagen, bei der sich der Zauberer-Arzt auf den Kranken legt, um ihm die eigene Lebenskraft zu übertragen. Vgl. auch *Quell*, Fschr. Rudolph 281f.

zeigen, für den Sohn der Sunamitin die Bezeichnung ילד gebraucht, muß die נער-Schicht zusammen mit dem in ihr enthaltenen Zauberstabmotiv der Bearbeitung zugeordnet werden.
Eine genauere Abgrenzung dieser Bearbeitungsschicht von der ursprünglichen Erzählung ist in v. 29ff. allerdings kaum möglich. Mit Sicherheit zur ursprünglichen Schicht ist aufgrund des Gebrauchs der Bezeichnung ילד nur v. 34 zu rechnen. Vielleicht gehört auch der Schluß der Erzählung v. 36f. noch zu ihr: Die Verwandtschaft von v. 36 mit v. 12 würde dafür sprechen. Noch unsicherer sind Versuche, in den Versen 29–33a Spuren der ursprünglichen Schicht nachzuweisen. Daß v. 34 nicht direkt an v. 28 anschloß, ist offensichtlich. Was ursprünglich zwischen beiden Versen stand, ist jedoch nicht mehr zu ermitteln. Möglicherweise ist hier bei der Bearbeitung einiges vom ursprünglichen Bestand verlorengegangen. Wir verzichten deshalb auf eine detaillierte Analyse und ordnen die Verse 29–33a als ganze der נער-Schicht (= Bearbeitungsschicht) zu[112]. Betrachtet man nun die der נער-Schicht zuzuschreibenden Verse 29–33a.35, so erhält man den Eindruck, daß es dieser Bearbeitung um eine Steigerung der Wunderhaftigkeit geht. Das Zauberstabmotiv wird eingeführt, um die Schwere des vorliegenden Falles zu demonstrieren, angesichts derer nur das persönliche Eingreifen Elisas zum Erfolg führen kann[113]. Auch bei der sich anschließenden Wunderhandlung ergibt sich ein ähnlicher Befund: Während in der ursprünglichen Fassung (v. 34) eine einmalige Anwendung der Synanachrosis genügte, um den Knaben ins Leben zurückzuholen – das Warmwerden des Körpers bedeutete hier doch wohl schon die vollständige Rückkehr zum Leben –, läßt der Bearbeiter (v. 35) Elisa den Ritus wiederholen[114]. Auch daß er in v. 32 nochmals feststellt, der Knabe sei tot, dürfte dazu dienen, die Größe des Wunders herauszustellen[115]. Gleichzeitig wird, wie v. 29.31 zeigen, in dieser Bear-

112. Auch die Halbverse 32a.33a haben mit ziemlicher Sicherheit nicht zur ursprünglichen Sunamitinerzählung gehört: V. 32a nennt Elisa mit Namen im Gegensatz zur ursprünglichen Wundergeschichte, die vom „Gottesmann" spricht (vgl. oben S. 90f.), und bei v. 33a läßt die Ähnlichkeit mit v. 5a, die wohl auf eine Abhängigkeit von der Anekdote 4,1–7 hinweist, eine ursprüngliche Zugehörigkeit zur Sunamitinerzählung nicht wahrscheinlich erscheinen.

113. Vgl. *Gunkel*, Elisa 26; *Frerichs*, Diss. 93; *Gray*, OTL 447. Die Auffassung, das Niederlegen des Stabes auf das Gesicht des Knaben solle nicht der Erweckung des Toten dienen, sondern habe nur die Aufgabe, sein Begräbnis zu verhindern (so zuletzt *Bronner*, Stories 105.121) widerspricht v. 31 (auf ein Mißverständnis Gehasis deutet hier nichts hin!).

114. In der wohl von 4,18–37 abhängigen Eliaerzählung I 17,17–24 kommt es zu einer weiteren Steigerung: Dort wird von einer dreimaligen Anwendung des Synanachrosis-Ritus berichtet (I 17,21).

115. Man braucht v. 32 nicht so zu interpretieren, daß v. 29ff. die Vorstellung zugrunde liege, der Knabe sei noch nicht gestorben (vgl. *Kittel*, HK 1,5,201). *Bieler* (ARW 32,

beitung die Person des Gehasi stärker als bisher in den Vordergrund geschoben.

Mit einer ähnlichen literarischen Schichtung wie in v. 29ff. ist nun auch in v. 12–15 zu rechnen. Schon der inkonsequente Handlungsablauf deutet darauf hin, daß hier in die ursprüngliche Erzählung eingegriffen worden ist: In v. 12 ruft Gehasi die Sunamitin, und sie tritt vor den Gottesmann. In v. 13f. wendet sich der Gottesmann nun jedoch nicht an sie, sondern verhandelt vielmehr mit Gehasi über ein Geschenk für sie. In v. 15 wird dann erneut davon berichtet, daß Gehasi die Sunamitin ruft und sie vor den Gottesmann tritt. Im Text von S ist zwar der Handlungsablauf geschlossener: Hier fehlen in v. 13a die Worte לו אמר נא, so daß v. 13 nicht als Gespräch des Gottesmannes mit Gehasi, sondern als direkte Unterhaltung des Gottesmannes mit der vor ihm stehenden Sunamitin erscheint. Doch spricht alles dafür, daß die Textüberlieferung von S eine Glättung der schwierigen M-Überlieferung darstellt[116]: Es ist kaum vorstellbar, daß in den relativ glatten Text, den S überliefert, nachträglich ein לו אמר נא eingefügt wurde[117]. Dieses Argument gilt auch gegenüber dem Versuch, den Schwierigkeiten dadurch abzuhelfen, daß man v. 12b (und eventuell auch noch v. 13a*a*) als Variante von v. 15b streicht[118]. Aber auch *Rudolphs* auf Streichungen verzichtender Alternativvorschlag[119] (Änderung von לפניו in v. 12 Ende in לפני פתחו „sie trat vor seine Tür" und Einfügung von ותשב „darauf ging sie zurück" am Ende von v. 13) ist durch nichts wahrscheinlich zu machen.

Man wird daher auf eine textkritische Lösung verzichten müssen und diese Schwierigkeiten literarkritisch zu erklären haben. Es fällt nämlich auf, daß v. 15 das gleiche wie v. 12 berichtet (zum Teil auch mit den gleichen Formulierungen). Der Verdacht legt sich nahe, daß es sich hier um eine „Wiederaufnahme" im Sinne *Kuhls*[120] handelt, zumal v. 16 direkt an v. 12 anzuschließen ist.

Für die Beurteilung von v. 13–15 als Einschub[121] sprechen noch einige weitere Überlegungen. Schon *Gunkel* hat im Anschluß an eine Beobachtung des Dorlarer Pfarrers *Julius Teubner*[122] darauf hingewiesen, daß die Verse 18ff. sich den Vater des Knaben jünger und rüstiger vorstellen als die vorangegangenen Verse.

233) hat darauf hingewiesen, daß eine solche ausdrückliche Feststellung des Todes vor der Wunderhandlung typisch für Erweckungsgeschichten ist.

116. Gegen *Šanda*, EH 9,2,30.
117. Vgl. *Rudolph*, ZAW 63,210.
118. Vgl. *Gunkel*, Elisa 18.95 Anm. 2; *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 291. Textkritikanhang 11; *Baumgartner*, Eucharisterion I,156; *Gray*, OTL 442 Anm. a; auch BHK.
119. ZAW 63,210.
120. Vgl. oben S. 37 Anm. 18.
121. Vgl. für diese Auffassung *Klostermann*, SZ 3,402; *Benzinger*, KHC 9,136; *Stade-Schwally*, SBOT 9,192, und neuerdings *Kilian*, BZ N.F. 10,51 Anm. 15.
122. Elisa 22.95 Anm. 9. Vgl. *Begrich*, Gesammelte Studien 14.

Die Auffassung, daß der Mann der Sunamitin in v. 8–17 als Greis gedacht sei, geht nun jedoch ausschließlich auf v. 13–15 zurück (vgl. besonders v. 14). In den von uns der ursprünglichen Schicht zugeordneten Versen 8–12.16f. wird demgegenüber ein hohes Alter des Ehemannes mit keinem Wort angedeutet. Hinzu kommt, daß hinter dieser Einfügung des Motivs vom hohen Alter des Ehemannes offensichtlich die Intention steht, das Eintreffen der angekündigten Geburt des Knaben als ein größeres Wunder erscheinen zu lassen. Bemerkenswert ist weiterhin, daß in v. 13–15 die Rolle Gehasis bewußt aufgewertet wird: Er ist es, der dem Gottesmann den richtigen Rat gibt. Diese beiden hier sichtbar werdenden Tendenzen (Steigerung der Wunderhaftigkeit der Taten des Gottesmannes und Aufwertung der Person des Gehasi) fanden sich nun ähnlich in der נער-Bearbeitung der Verse 29ff., so daß alles dafür spricht, daß v. 13–15 der gleichen Bearbeitung zuzuschreiben sind[123].

Fragt man nun nach dem Verfasser dieser נער-Bearbeitung, so legen die beiden hier aufgezeigten Haupttendenzen der Bearbeitung es nahe, an den Redaktor der Wundergeschichtensammlung zu denken, dem wir bereits oben[124] 8,1–6 zuordneten: Da er in 8,1–6 Gehasi als Hauptgewährsmann anführt, muß er daran interessiert sein, dessen Position aufzuwerten. Auch das Bemühen um Steigerung der Wunderhaftigkeit spricht für den Herausgeber einer Wundergeschichtensammlung.

Bestätigt wird diese Vermutung durch folgende Beobachtungen: Oben wurde darauf hingewiesen, daß im Unterschied zur übrigen Erzählung in den zu dieser Bearbeitung gehörenden Versen 13–15 der Ehemann der Sunamitin als Greis erscheint. Dies entspricht 8,1–6, wo stillschweigend vorausgesetzt wird, daß ihr Ehemann inzwischen (wohl aus Altersgründen!) gestorben ist. Auch daß in v. 13–15 Elisas Beziehungen zum Königshof und besonders auch zum militärischen Oberbefehlshaber hervorgehoben werden, weist auf den Redaktor der Wundergeschichtensammlung: Hier werden Vorstellungen, wie sie in 6,8–23

123. Allerdings ist man, auch wenn man v. 13–15 als Einschub versteht, nicht aus der Pflicht entlassen, den Sinn dieser Verse im Kontext von v. 12ff. zu eruieren. Die meisten Kommentatoren, die keine Textänderungen in v. 12ff. vornehmen, vermuten, hier sei gemeint, der Gottesmann lasse die Frau zwar zu sich rufen, verhandele dann aber mit ihr nur durch seinen Diener (vgl. *Thenius*, KeH 9,287; *Kittel*, HK 1,5,198; *Eißfeldt*, HSAT I,547 Anm. d; *Montgomery*, ICC 368; *Rehm* EB 80; *Médebielle*, LStB 3,710; *de Vaux*, JerB 143 Anm. a). Als Begründung für dieses Gespräch über einen Mittelsmann führt man an, daß aus Schicklichkeitsgründen eine Unterhaltung in der Kammer des Gottesmannes unmöglich gewesen wäre (*Montgomery*). Dieses Argument überzeugt jedoch nicht, da dann auch das direkte Gespräch von v. 15f. nicht stattgefunden haben könnte. Am einfachsten ist es m.E., v. 13–15 als eine Rückblende zu verstehen und die nicht zu direkter Rede gehörigen Verbformen dieser Verse als Plusquamperfekte aufzufassen (vgl. *van den Born*, BOT 4,2,142).

124. S. 73–75.

vorliegen (der Gottesmann als militärischer Berater des Königs), in die vor einem ganz anderen Hintergrund spielende Sunamitinerzählung eingetragen. Schließlich spricht für die obige Annahme auch noch der Umstand, daß v. 13 mit dem Angebot Elisas, sich für die Sunamitin beim König einzusetzen, offensichtlich das Stück 8,1–6 vorbereiten will[125].

*c) Zusammenfassung.* In 4,8–37 zeigen sich somit folgende Bearbeitungsschichten: Zur Jahwebearbeitung gehören v. 17bβ.27bγδ.33b, und dem Redaktor der Wundergeschichtensammlung sind v. 13–15.29–33a.35 zuzuschreiben.

### 5. Die Erzählung vom Tod im Topf 4,38–41

Die Erzählung stand in der Form, in der sie heute überliefert ist, in der Wundergeschichtensammlung. Auf den Redaktor dieser Sammlung ist das ואלישע שב הגלגלה in v. 38a zurückzuführen: Es stellt einen redaktionellen Anschluß an die vorhergehende Sunamitinerzählung dar, in der Elisa ja als am Karmel anwesend gedacht ist.

### 6. Die Erzählung von der schwimmenden Axt 6,1–7

Auch diese Erzählung hat nach ihrer Aufnahme in die Wundergeschichtensammlung keinerlei Bearbeitung mehr erfahren. Auf den Redaktor dieser Sammlung geht in ihr das איש האלהים in v. 6 zurück[126].

### 7. Die Erzählung vom Ölwunder 4,1–7

In dieser Erzählung fällt der Hinweis auf die Jahwefurcht des verstorbenen Prophetenjüngers in v. 1aγδε auf. Da sich in dieser Wundergeschichte sonst nirgends ethische und theologische Erwägungen finden, dürfte v. 1aγδε einer Bearbeitung zuzuschreiben sein, wobei man am ehesten wohl an die Jahwebearbeitung zu denken hat.

Auf den Redaktor der Wundergeschichtensammlung ist hier das לאיש האלהים (statt ursprünglichem לאלישע) in v. 7 zurückzuführen[127].

### 8. Die Erzählung von der Speisung der Hundert 4,42–44

In 4,42–44 finden sich mehrere Besonderheiten, die das Stück aus dem Rahmen der übrigen Erzählungen der Wundergeschichtensammlung herausfallen lassen. Zunächst ist der Gebrauch der כה אמר יהוה-Formel in v. 43 auffällig: Sie

125. Vgl. auch *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 295.
126. Siehe oben S. 91.
127. Siehe oben S. 91.

kommt sonst nirgends in den Erzählungen der Wundergeschichtensammlung vor[128]. Ähnliches gilt für die Wortentsprechungsformel כדבר יהוה in v. 44: Sie findet sich sonst nur in der Gottesmannbearbeitung (7,16 Ende) und in den Bearbeitungen der Jehuerzählung (9,26; 10,17). Und schließlich ist die Bezeichnung משרת[129] für den Diener des Propheten sogar ohne jede Analogie in den übrigen Elisaerzählungen[130].

Hinzu kommt, daß 4,42–44 nicht den Eindruck macht, eine ursprüngliche literarische Einheit zu sein. Die ins Detail gehenden Angaben über Herkunftsort und Art der dem Gottesmann gebrachten Gaben[131] sind für den Fortgang der Wundergeschichte völlig bedeutungslos[132]. Es scheint sich bei v. 42a um eine ursprünglich in einen anderen Zusammenhang gehörende Notiz[133] zu handeln, die der Verfasser von 4,42–44 bei der Konzipierung dieser Wundergeschichte benutzte. Im folgenden zeigt sich die Erzählung außerdem von der vorhergehenden Wundergeschichte 4,38–41 abhängig: V. 42b (ויאמר תן לעם ויאכלו) ist v. 41bαβ (ויאמר צק לעם ויאכלו) nachgebildet. Dieser Befund läßt darauf schließen, daß es sich bei v. 42–44 um ein redaktionelles Produkt handelt. Dies wird bestätigt durch den wortarmen Stil dieser Verse, der sich deutlich von dem Stil der Anekdoten 4,1–7; 4,38–41 und 6,1–7 abhebt: V. 43b besteht in der Hauptsache aus einer Wiederholung von v. 42b mit angefügtem begründendem Orakel, und v. 44 arbeitet nur mit Verben, die bereits in v. 43 vorkommen.

128. כה אמר יהוה kommt neben 4,43 in den Elisaerzählungen noch in der Geschichtserzählung von der Jehurevolution (9,3.6.12), in der Prophetenbearbeitung der Kriegserzählungensammlung (3,16.17; 7,1) und in einer Bearbeitung der Sukzessorsammlung (2,21; vgl. hierzu unten S. 106f.) vor.

129. משרת 6,15 ist ein Textfehler (vgl. unten Anhang, Text 12 Anm. 133). Lediglich das Verb שרת pi. findet sich noch in der Elisaüberlieferung (I 19,21).

130. Überhaupt ist nicht sicher, daß Elisa hier wie in den übrigen Anekdoten der Wundergeschichtensammlung als Vorsteher einer Prophetengemeinschaft aufgefaßt ist: Von „Bene Hannebiim" ist in v. 42–44 nirgendwo die Rede. Es besteht daher durchaus die Möglichkeit, daß hier mit dem עם – anders als in v. 38.41 – die Bewohner eines Ortes gemeint sind (so *Kittel*, HK 1,5,202; vgl. auch *Schüpphaus*, Diss. 71).

131. Bei diesen Gaben handelt es sich um Erstlinge der Ernte: לחם בכורים „Erstlingsbrote" (dieser Ausdruck im Alten Testament nur noch Lev 23,20, dort als jährlich ans Heiligtum zu bringende Abgabe, die dem amtierenden Priester zufällt; vgl. *Elliger*, HAT I,4,316), כרמל „Jungkorn" (auch Lev 2,14 zu den Erstlingsgaben gehörig, dort allerdings als Speisopfer in der Form von daraus gewonnener Grütze; vgl. *Elliger*, HAT I, 4,47). Es scheint hier vorausgesetzt zu sein, daß man Erstlinge nicht nur den Priestern, sondern auch den Gottesmännern bringen konnte (vgl. *Benzinger*, KHC 9,138; *Kittel*, HK 1,5,202; *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 290; auch *Heller*, CV 2,84; gegen *Šanda*, EH 9,2,35).

132. Vgl. *Reiser*, ThZ 9,328 Anm. 37.

133. Der ursprüngliche Sinn dieser Notiz ist allerdings nicht mehr zu ermitteln.

Bei der Zuordnung von v. 42–44 zu einer der Redaktionen der Elisatradition ist wohl am ehesten an die Gottesmannbearbeitung zu denken. Das איש האלהים von v. 42 und das כדבר יהוה von v. 44 (vgl. 7,16 Ende) sprechen für sie. Zudem spielt das Motiv vom Zweifel an einem vom Gottesmann angekündigten Wunder, das im Mittelpunkt von v. 42–44 steht (v. 43a), auch sonst in der Gottesmannbearbeitung eine wichtige Rolle (vgl. 7,2.17; 13,18f.).

## 9. Zusammenfassung

In den Erzählungen der Wundergeschichtensammlung ergibt sich somit folgende Schichtung:

1. Wundergeschichtensammlung:
4,1aαβ.b–7;
4,8–17bα.18–27bβ.28–33a.34–37;
4,38–41;
6,1–7;
6,8–15a. וירדו אליו in v. 18aα.19.21–23a;
8,1–2aα.2b–4a (ohne נער איש האלהים).4b–6[134].
Dabei stammen folgende Stellen vom Redaktor der Wundergeschichtensammlung: 4,13–15.29–33a. 35. ואלישע שב הגלגלה in v. 38aα; 8,1–2aα.2b–4a (ohne נער איש האלהים).4b–6. Hinzu kommt die Ersetzung eines אלישע durch ein איש האלהים in 4,7; 6,6 bzw. eines איש האלהים durch ein אלישע in 4,8 und die Einfügung eines אלישע in 6,12.

2. Jahwebearbeitung:
4,1aγδε.17bβ.27bγδ.33b;
6,15b–17.18 (ohne וירדו אליו).20.
Da es sich bei der Jahwebearbeitung, wie wir bei 6,15b–17 sahen, um eine Bearbeitung handelt, die Vorstellungen von c. 2 in die Wundergeschichtensammlung einträgt, ist sie wohl mit der oben[135] bei der Betrachtung von 2,25a vermuteten Bearbeitung gleichzusetzen, die die Wundergeschichtensammlung mit der Sukzessorsammlung vereinigt hat.

3. Gottesmannbearbeitung:
4,42–44;
6,23b+24aα;
8,2aβ. נער איש האלהים in v. 4aγ.

134. Die Stellen, in denen sich eine von der üblichen abweichende Orthographie fand (vgl. oben S. 17), stammen somit alle aus der Wundergeschichtensammlung.
135. S. 77.

## *IV. Die Erzählungen der Sukzessorsammlung*

### 1. Die Erzählung von der Berufung Elisas zum Diener Elias I 19,19–21

Die Erzählung I 19,19–21 ist im wesentlichen in der Form, in der sie uns heute überliefert ist, Bestandteil der Sukzessorsammlung gewesen. Nur das sie einleitende וילך משם (in v. 19a*α*), das eine redaktionelle Verbindung zur Erzählung von Elia am Horeb herstellt, geht wohl auf den die Elisaerzählungen in die Königsbücher einfügenden Redaktor (= den Verfasser der Gottesmannbearbeitung) zurück. Bei dieser Anfügung an die Horeberzählung dürfte die ursprüngliche Einleitung der Sukzessorsammlung verlorengegangen sein. Was vor dem וימצא את אלישע בן שפט ausgefallen ist, ist allerdings nicht mehr zu rekonstruieren.

### 2. Die Erzählung von der Entrückung Elias 2,1–18

*a) Die Gottesmannbearbeitung.* Auch hier ist die Einleitung der Erzählung auf die Gottesmannbearbeitung zurückzuführen. Das „zur Zeit, als Jahwe Elia im Sturm zum Himmel empornahm" (v. 1a) stellt deutlich eine der Einfügung in die Königsbücher dienende redaktionelle Verbindung dar[136]. Wahrscheinlich ist auch an dieser Stelle ein Stück der ursprünglichen Sukzessorsammlung verlorengegangen[137].

Bemerkenswert ist nun die Vorstellung, die diese zur Gottesmannbearbeitung gehörende redaktionelle Überleitung von der Entrückung Elias besitzt. Während nach v. 11a Elias Entrückung durch das plötzliche Erscheinen von *feurigen Wagen und Rossen* veranlaßt wird, spricht v. 1a von einer Himmelfahrt im *Sturm*. Diese Vorstellung von einer Himmelfahrt im Sturm findet sich nun noch in v. 11b. Auch dieser Halbvers dürfte daher der Gottesmannbearbeitung zuzuordnen sein.

Weiterhin gehört zur Gottesmannbearbeitung wohl auch die sich an v. 11b anschließende Stelle v. 12a*αβγ*: Auf die Schwierigkeiten, die diese Stelle im Kontext der Erzählung macht, hat bereits *Galling* hingewiesen[138]. So widerspricht der Umstand, daß hier der Klageruf (v. 12a*βγ*) vor dem Zerreißen der Kleider angestimmt wird, der normalen Reihenfolge. Zum andern paßt der Hinweis von v. 12a*α* („und Elisa sah es") nicht recht mit der zur ursprünglichen Erzählung

136. Daß 2,1a nicht die ursprüngliche Einleitung der Erzählung von der Entrückung Elias darstellt, geht schon daraus hervor, daß hier in einer jede Spannung zerstörenden Weise die Entrückung vorweg konstatiert wird. Vgl. *Galling*, ZThK 53,129 Anm. 3; auch *Gunkel*, Elisa 4.

137. Vgl. oben Anm. 25.

138. ZThK 53,141.

zu rechnenden Feststellung von v. 12aδ zusammen, daß Elisa Elia nicht mehr sah.

*Galling*[139] will die hier auftretenden Schwierigkeiten allerdings anders lösen. Er sieht v. 11aγδ.12aαβγ („Und plötzlich, feurige Kriegswagen und feurige Rosse! Und sie trennten die beiden! Als das Elisa *sah*, schrie er auf: Mein Vater, mein Vater! Kriegswagenkorps Israels und dessen Gespanne!"[140]) als einen Einschub an, der die Vorstellung vom Erscheinen feuriger Wagen und Rosse hier eintrage. Gleichzeitig wolle dieser Einschub betonen, daß Elisa die himmlische Welt *gesehen* habe. Die mit der redaktionellen Einleitung übereinstimmende Aussage von v. 11b, daß Elia im Sturm zum Himmel aufgestiegen sei, gehört nach *Galling* dagegen zum ursprünglichen Bestand der Erzählung. Gegen diese Auffassung *Gallings* erheben sich jedoch folgende Bedenken:

1. Es spricht nichts dafür, daß die Vorstellung von der Himmelfahrt im Sturm ursprünglicher ist als das Motiv, daß Elia beim Erscheinen von himmlischen Wagen und Rossen entrückt wird[141]. Die Tatsache, daß die Vorstellung von der Himmelfahrt im Sturm in der redaktionellen Einleitung auftaucht, ist vielmehr ein Indiz dafür, daß sie die spätere Vorstellung darstellt.
2. Die *Galling*sche Annahme einer Zusammengehörigkeit von v. 11aγδ und v. 12aα ist m. E. unwahrscheinlich. Nach dem Hinweis, daß Elia und Elisa durch das Erscheinen der feurigen Wagenstreitmacht getrennt wurden, erwartet man keine Aussage darüber, daß Elisa dies sah. V. 12aδ („und er sah ihn nicht mehr") paßt hier als Anschluß sehr viel besser. Das „und Elisa sah es" von v. 12aα kann man andererseits sinnvollerweise nur als Fortsetzung von v. 11b („Elia stieg nun im Sturm zum Himmel") verstehen.
3. Die Auffassung *Gallings*, der Ehrenname רכב ישראל ופרשיו gehöre ursprünglich mit der Vorstellung einer den Propheten umgebenden himmlischen Wagenstreitmacht zusammen, ist nicht zu beweisen. In 13,14 erscheint dieser Ehrenname, ohne daß die Vorstellung von einer himmlischen Wagenstreitmacht mit ihm verbunden ist[142]. Und wo vom Erscheinen dieser Wagenstreitmacht berichtet wird (6,15b–17), ist von dem prophetischen Ehrennamen keine Rede. Daß dieser Ehrenname schon immer einen mythischen Untergrund gehabt

139. Ebd. 141f.
140. Übersetzung nach *Galling*, ebd. 142.
141. Daß Elia mit den feurigen Rossen und Wagen in den Himmel fährt, wie sich Sir 48,9 dies vorstellt, wird in 2,11a nicht gesagt. Vgl. *Galling* selbst, ebd. 142.
142. 13,14 ist gegenüber 2,12 der traditionsgeschichtlich ältere Beleg für diesen Ehrennamen. Der Name setzt eine Wirksamkeit des Trägers im militärischen Bereich voraus, was nur für Elisa wahrscheinlich zu machen ist. Vgl. *Gunkel*, Elias 38f., Elisa 12; *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 269.285.320; *Eißfeldt*, HSAT I,563 Anm. a; *Galling*, ZThK 53,129; *van den Born*, BOT 4,2,136; *de Vaux*, JerB 135 Anm. c; *von Rad*, Krieg 55; *Carlson*, VT 20,388.

habe[143], ist bloße Vermutung. Das Erscheinen einer himmlischen Wagenstreitmacht in v. 11aγδ ist also nicht als Wirksamwerden des mythischen Untergrundes dieses Ehrennamens[144] zu verstehen. Die Verbindung zwischen diesem Ehrennamen und der himmlischen Wagenstreitmacht, die nur hier in den Elisaerzählungen vorkommt, stellt vielmehr aller Wahrscheinlichkeit nach ein redaktionelles Produkt dar[145].

Da sich somit der *Galling*sche Lösungsversuch als nicht überzeugend erwiesen hat, können wir an unserem obigen Vorschlag, v. 11b.12aαβγ der Gottesmannbearbeitung zuzuweisen, festhalten. Für die Zuweisung von v. 11b.12aαβγ an diese die Elisaerzählungen in die Königsbücher einfügende Bearbeitung spricht nun auch die Intention, die hinter diesen Versen zu erkennen ist: Der Verfasser von v. 11b.12aαβγ will nämlich offensichtlich eine stärkere Verknüpfung der verschiedenen Elisatraditionen erreichen und bringt zu diesem Zweck den ihm aus der Aramäererzählung 13,14ff. bekannten Ehrennamen Elisas mit der hier in 2,1ff. erwähnten himmlischen Wagenstreitmacht in Verbindung, wobei er diesen Ehrennamen gleichzeitig auch auf Elia überträgt.

*b) Die Jahwebearbeitung.* Nach Ausscheidung der Stellen, die eine Himmelfahrt Elias im Sturm annehmen, finden sich in 2,1–15 immer noch zwei voneinander abweichende Vorstellungen über die Entrückung Elias: V. 9.10 sprechen von einem Entrücktwerden (לקח pass.) Elias von Elisa weg (מעמך; מאתך): Jahwe spielt nach diesen Versen bei der Entrückung keine Rolle[146]. In v. 3.5 dagegen ist davon die Rede, daß *Jahwe* Elia „von dem Haupt Elisas entrücken" (לקח מעל ראש) wird.

Der Verdacht, daß hier eine weitere Bearbeitungsschicht vorliegt, verstärkt sich dadurch, daß in 2,1–15 der Jahwename nur innerhalb von v. 2–6 vorkommt

143. *Galling*, ZThK 53,135–137.

144. So *Galling*, ebd. 142.

145. Für eine erst sekundäre Zusammengehörigkeit beider Vorstellungen spricht übrigens auch der Gebrauch verschiedener Begriffe für „Pferde": Der Ehrenname benutzt פרשים, die Vorstellung von der himmlischen Wagenstreitmacht dagegen סוסים (2,11; 6,17). Vgl. auch *Galling*, ZThK 53,137 Anm. 1.

146. *Galling* (ZThK 53,140f.) hat zu Recht darauf hingewiesen, daß in v. 9f. von Jahwe nicht die Rede ist. V. 10 kann somit nicht meinen, daß der Geistempfang einzig in der Kompetenz Jahwes stehe. Die als Alternative zu dieser herkömmlichen Deutung von *Galling* vorgeschlagene Übersetzung von v. 10b („Wenn du mich siehst als einen von dir Entrückten ..." = „zu einem Zeitpunkt, in dem du das Faktum der *geschehenen* Entrückung statuieren kannst". Elia meint nach *Galling*, daß eine Geistübertragung erst *nach* seiner Entrückung möglich sei.) ist etwas zu künstlich, um überzeugen zu können. V. 10b dürfte vielmehr besagen, daß zur Erfüllung dieser Bitte auch Fähigkeiten auf seiten Elisas (die Fähigkeit, die himmlische Welt wahrnehmen zu können) nötig sind. Vgl. auch *E. Haag*, TThZ 78,23f.

(sieht man von v. 14a ab, wo „Jahwe" ziemlich sicher sekundär eingefügt ist[147]) und daß er in diesen Versen gleichzeitig in großer Häufung auftritt (8mal). Außerdem heben sich v. 2–6 durch ihren formelhaften Stil[148] deutlich von der übrigen Erzählung ab. Hinzu kommt schließlich, daß sich v. 7 lückenlos an v. 1 anschließen läßt.

Die theologisierende Tendenz dieser Bearbeitungsschicht läßt an die Jahwebearbeitung denken. Daß in v. 2–6 tatsächlich diese Bearbeitung, der die Verbindung von Sukzessor- und Wundergeschichtensammlung zuzuschreiben ist[149], vorliegt, wird bestätigt durch die Schwurformel חי יהוה וחי נפשך אם אעזבך (v. 2.4.6), die offensichtlich aus der Wundergeschichtensammlung entlehnt ist (vgl. 4,30a)[150].

*c) Spätere Zufügungen.* Ebenfalls nicht ursprünglich zur Sukzessorsammlung gehören die Verse 16–18. Schon *Gunkel*[151] hat darauf hingewiesen, daß v. 16–18[152] nicht die ursprüngliche Fortsetzung von v. 1–15* darstellen können. Für den sekundären Charakter dieser Verse sprechen insbesondere folgende Gründe:

1. Die Zahlenangabe von v. 16a*a* paßt nicht zur ursprünglichen Erzählung: Während es in v. 7 *insgesamt* 50 Prophetenjünger sind, die Elia und Elisa an den Jordan folgen, sind nach v. 16a*a unter* den Prophetenjüngern 50 kräftige Männer[153].

2. Die רוח-Vorstellung von v. 16–18* unterscheidet sich von der in v. 1–15*: V. 1–15* sprechen von der רוח (fem.) Elias (vgl. v. 9b.15), v. 16–18* dagegen vom רוח יהוה (masc.). Hinzu kommt, daß in v. 1–15* die רוח als eine auf

147. „Jahwe" wirkt neben „Gott Elias" überflüssig, was schon G V, die es auslassen, empfunden haben.

148. Vgl. hierzu die folgenden Formeln: 1) Die Bitte Elias an Elisa שב נא פה כי יהוה שלחני עד ... (v. 2.4.6), 2) die Antwort Elisas an Elia חי יהוה וחי נפשך אם אעזבך (v. 2.4.6), 3) die Frage der Prophetenjünger an Elisa הידעת כי היום יהוה לקח את אדניך מעל ראשך (v. 3.5), 4) die Antwort Elisas an die Prophetenjünger גם אני ידעתי החשו (v. 3.5).

149. Siehe oben S. 101.

150. Auch das אשר ביריחו in v. 15 dürfte auf die Jahwebearbeitung zurückgehen. Sonst ist nämlich in 2,1ff. von Prophetenjüngern aus Jericho nur in dem zur Jahwebearbeitung gehörenden v. 5 die Rede.
Abschließend sei noch eine kurze Bemerkung zur Tendenz von v. 2–6 erlaubt. V. 2–6 geht es darum, die Gefolgschaftstreue Elisas seinem Meister gegenüber herauszustellen. Eine ähnliche Betonung der ethischen Würdigkeit findet sich in der Jahwebearbeitung auch in 4,1aγδε (vgl. oben S. 99).

151. Elisa 13f.; ebenso *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 285; *Galling*, ZThK 53,142.

152. Ursprünglich nicht zu dem Anhang gehört v. 18aβ („er wohnte in Jericho"), der in der unbearbeiteten Sukzessorsammlung die Einleitung zu v. 19 bildete (so *Gunkel*, Elisa 95 Anm. 6; *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. Textkritikanhang 11).

153. *Galling*, ZThK 53,139 Anm. 5, sieht auch v. 7a als sekundär an, kaum zu Recht.

dem Propheten ruhende, statische Kraft (v. 15) verstanden wird, während in v. 16–18* ein dynamischer Geistbegriff vorliegt: Der Geist geht nicht in den Besitz des Propheten über, sondern kommt von außen über ihn.
3. Ziel von v. 16–18* ist, die Tatsächlichkeit der endgültigen Entrückung Elias zu bekräftigen[154]. Nebenbei scheinen diese Verse auch noch den Unglauben und den Ungehorsam der Prophetenjünger anprangern zu wollen. Ein Stück mit solchen Tendenzen paßt nun schlecht zu den übrigen Erzählungen der Sukzessorsammlung, denen es darum geht, zu zeigen, daß Elisa der legitime Sukzessor Elias ist.
Gehört das Stück v. 16–18* nun nicht in die ursprüngliche Sukzessorsammlung, dann stellt sich die Frage, welcher Bearbeitungsschicht es zuzuweisen ist. Nicht möglich ist eine Zuordnung zur Jahwebearbeitung, da zwischen v. 16–18* und v. 2–6 ein nicht auszugleichender Widerspruch besteht: In v. 2–6 wissen die Prophetenjünger davon, daß Elia endgültig entrückt werden wird (v. 3.5), in v. 16–18* ist die gleiche Personengruppe dagegen der Meinung, daß Elia nur an einen anderen irdischen Ort versetzt wurde. Da auch für eine Zuweisung an die Gottesmannbearbeitung nichts spricht, sind v. 16–18* wahrscheinlich den Nachträgen zuzurechnen, die nach der Jahwebearbeitung und der Gottesmannbearbeitung in die Elisaerzählungen eingefügt worden sind[155].

### 3. Zwei Erzählungen von Wundertaten Elisas 2,19–24

Die beiden Wundergeschichten 2,19–22 und 2,23f. ähneln formal den Anekdoten der Wundergeschichtensammlung (4,1–7; 4,38–41; 6,1–7). Es dürfte sich daher hier wie dort um ursprünglich selbständig umlaufende Einzelerzählungen handeln.
Nach ihrer Aufnahme in die Sukzessorsammlung sind in sie wahrscheinlich sowohl von der Jahwebearbeitung als auch von der Gottesmannbearbeitung Einfügungen vorgenommen worden. So geht v. 22b wohl auf die Jahwebearbeitung zurück: Eine Wortentsprechungsformel, die als Urheber des Wortes den Propheten nennt, findet sich nämlich in den Elisaerzählungen sonst nur dort (4,17bβ; 6,18). Die beiden Stellen, in denen der Jahwename vorkommt (כה אמר יהוה in v. 21 und בשם יהוה in v. 24), dürften dagegen der Gottesmannbearbeitung zuzuweisen sein: In der ursprünglichen Sukzessorsammlung haben die beiden Stellen sicher nicht gestanden; denn auch in den ersten beiden Erzählungen der Sukzessorsammlung (I 19,19–21*; II 2,1–15*) ist nach unserer obigen literarkritischen Analyse der Jahwename an keiner ursprünglichen Stelle bezeugt. Gegen die Ursprünglichkeit der Formel כה אמר יהוה in v. 21 spricht außerdem der Umstand, daß die Jahwebearbeitung von v. 22b das die

154. Vgl. *Gunkel*, Elisa 14; *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 285.
155. Vgl. unten S. 129f.

Quelle heilende Wort in v. 21 für ein Elisawort und nicht für ein Jahwewort hält. Daraus ergibt sich, daß die Botenformel in v. 21 von einer später als die Jahwebearbeitung zu datierenden Bearbeitung und d.h. doch wohl von der Gottesmannbearbeitung[156] eingefügt sein muß. Das בשם יהוה in v. 24 wird man ähnlich zu beurteilen haben[157].

### 4. Zusammenfassung

In I 19,19–21; II 2,1–25[158] gehören
1. zur Sukzessorsammlung:
I 19,19 (ohne וילך משם)–21;
II 2,1b.7–11a.12aδ–14 (ohne יהוה). 15 (ohne אשר ביריחו). 18aβ
II 2,19–21 (ohne כה אמר יהוה). 22a.23.24 (ohne בשם יהוה).
2. zur Jahwebearbeitung, die die Sukzessorsammlung mit der Wundergeschichtensammlung vereinigte:
II 2,2–6. יהוה in v. 14. אשר ביריחו in v. 15.22b.25a.
3. zur Redaktion, die die bearbeitete und mit der Wundergeschichtensammlung vereinigte Sukzessorsammlung in die Königsbücher einfügte (= Gottesmannbearbeitung): וילך משם in I 19,19; II 2,1a.11b.12aαβγ. כה אמר יהוה in v. 21. בשם יהוה in v. 24.25b.
4. zu einem noch späteren Nachtrag:
II 2,16–18aα.b.

## *V. Datierungsfragen*

### 1. Die Aramäererzählungen

*a) 13,14–17**. Für die Datierung von 13,14–17* ist davon auszugehen, daß hinter dieser Erzählung die Intention steht, den israelitischen Sieg über die Aramäer bei Aphek[159] auf eine symbolische Handlung Elisas zurückzuführen. Eine solche Erzählung konnte nun nur entstehen in einer Zeit, in der man noch unter dem Eindruck dieses Sieges stand. Nach der Annalennotiz II 13,24f. scheint Joas seine Erfolge gegen die Aramäer ziemlich bald nach dem Regierungsantritt Benhadads ben Hasael und d.h. ziemlich bald nach seinem eigenen, etwa gleichzeitigen Regierungsantritt (802) erzielt zu haben. Man wird deshalb 13,14–17* noch in der Regierungszeit des Joas (802–787) ansetzen müssen.

156. Vgl. auch das Vorkommen der Botenformel in 4,43 in einem Stück, das der Gottesmannbearbeitung zuzuordnen ist. Vgl. oben S. 99–101.
157. Vgl. auch, daß das יהוה (בשם) in 5,11 auf die Gottesmannbearbeitung zurückgeht.
158. Zu 2,25 vgl. oben S. 76f.
159. Vgl. dazu oben S. 47.61.

*b) 8,7–15**. Wie der Erzählung 13,14–17* so geht es auch 8,7–15* darum, die Mitwirkung Elisas bei einem bedeutenden historischen Ereignis zu behaupten, hier bei der Revolution Hasaels gegen seinen Vorgänger Hadadeser/Benhadad[160]. Da die Aussagen der Erzählung über die Beteiligung Elisas sicher unhistorisch sind[161], dürfte sie erst nach dem in die letzten Jahre des 9. Jahrhunderts zu datierenden Tod Elisas[162] entstanden sein. Dafür spricht auch die Tatsache, daß die Notsituation der Aramäerkriege in der ursprünglichen Erzählung nicht reflektiert wird. Dies setzt einen gewissen Abstand von dieser Situation voraus. Die Erzählung wird daher in der Regierungszeit Jerobeams II. (787–746) entstanden sein[163]. Eine noch spätere Ansetzung empfiehlt sich nicht, da die Erzählung voraussetzt, daß die Gestalt Hasaels und die Tatsache seiner Usurpation noch allgemein bekannt waren. Letzteres zeigt sich insbesondere daran, daß Hasael in v. 8 ohne jede erläuternde Bezeichnung eingeführt wird[164].

*c) 5,1–14**. Die Naemanerzählung 5,1–14* spielt in einer historischen Situation, in der zwischen Aram und Israel Frieden herrscht: V. 2 spricht nur von gelegentlichen Raubzügen aramäischer Streifscharen. Die Reaktion des Königs von Israel in v. 7 setzt dabei wohl das Bestehen eines Friedensvertrages voraus, der Israel in Abhängigkeit von Aram gebracht hat. Es dürfte hier an eine Situation gedacht sein, wie sie zeitweise während der Regierungszeit des Königs Joahas (818–802) geherrscht hat. Auch die Tatsache, daß I 20,34 aller Wahrscheinlichkeit nach mit einem von Joahas abgeschlossenen Vertrag zwischen Aram und Israel rechnet[165], spricht für diese Ansetzung. In der Erzählung deutet nun nichts darauf hin, daß sie den Umschwung der politischen Lage unter Joas bereits kennt. Man wird deshalb eine Entstehung in den letzten Jahren des Königs Joahas anzunehmen haben.

160. Daß Hasael aufgrund einer Revolution an die Regierung kam, wird durch die Basaltstatueninschrift Salmanassars III. aus Assur (vgl. hierzu oben Anm. 63) nahegelegt. Hier wird Hasael *mâr la ma-ma-na* „Sohn eines Niemand" genannt (Vs. Z. 26) und damit als Usurpator gekennzeichnet. Falls *Weidners* Interpretation der Bedeutung von *šadāšu emēdu* (AfO 13,233f.) richtig ist, rechnet diese Inschrift auch mit einem unnatürlichen Tod des Vorgängers Hasaels (Vs. Z. 25: *I* $^{d}$*IM-id-ri šadâšú e-mi-id* = „Hadadeser begab sich zu seinem Berg" = „verschwand für immer" [*von Soden*, Handwörterbuch 211 s.v. emēdu G c] = [nach *Weidner*] „starb eines unnatürlichen Todes"; *Noth*, GI 226, schließt sich *Weidner* an; anders *Montgomery*, ICC 392: „er dankte ab").
161. Vgl. unten S. 177–179.
162. Vgl. unten S. 173f.
163. Bemerkenswert ist, daß die Visionsformel הראני יהוה (hier v. 10.13) auch sonst für die Zeit Jerobeams II. belegt ist (vgl. Am 7,1.4.7; 8,1 und hierzu *Wolff*, BK 14, 2,130f.). Vgl. sonst im Alten Testament noch Jer 24,1; 38,21; Ez 11,25.
164. Es ist daher unbegründet, daraus zu schließen, daß die ursprüngliche Einleitung der Erzählung weggebrochen sei (so *Kittel*, HK 1,5,220f.).
165. Vgl. oben S. 60 Anm. 151.

## 2. Die Wundergeschichtensammlung

Terminus a quo für die Entstehungszeit der Wundergeschichtensammlung 4,1–41*; 6,1–23*; 8,1–6* ist der in 8,1–6* vorausgesetzte Tod Elisas[166], der wohl in die letzten Jahre des 9. Jahrhunderts zu datieren ist[167]. An die Zeit unmittelbar nach dem Tod des Propheten wird man allerdings noch nicht denken dürfen, da in der Wundergeschichtensammlung bereits Stoffe auf die Elisagestalt übertragen worden sind, die nicht ursprünglich zur Elisatradition gehören[168]. Den terminus ad quem stellt auf der anderen Seite die Zeit Hoseas dar, in der in prophetischen Kreisen eine so unbefangene Haltung zum Königtum[169], wie sie sich in der Wundergeschichtensammlung zeigt (vgl. 4,13; 6,8–23*; 8,1–6*), nicht mehr vorstellbar ist. Diese Sammlung dürfte somit wohl in der Frühzeit Jerobeams II. (787–746) entstanden sein.

## 3. Die Sukzessorsammlung

Wir wenden uns jetzt dem wohl schwierigsten Punkt unserer Datierungsversuche zu, der Datierung der Sukzessorsammlung I 19,19–21*; II 2,1–24*. Am zweckmäßigsten gehen wir dabei aus von dem bereits oben[170] erwähnten Einwand *Fohrers* gegen die Zuweisung von I 19,19–21 an die Elisatradition. *Fohrer* will diese Erzählung der Elisatradition absprechen und sie der Eliatradition zuordnen, weil in ihr „der entscheidende Nachdruck auf dem Handeln Elias" liege, „der durch das Überwerfen des Mantels wirkt und eine unwiderstehliche Macht ausübt, der Elisa sich nicht entziehen kann"[171]. Er übersieht hier zwar, daß es dieser Erzählung um die Herausstellung *Elisas* als Nachfolger Elias geht. Er weist jedoch zu Recht darauf hin, daß I 19,19–21* Elia für den größeren und „geistesmächtigeren" der beiden Propheten hält. Gleiches gilt nun für 2,1–15*: Auch hier richtet sich das Hauptinteresse der Erzählung auf die Gestalt des Elisa, und diese Erzählung wird daher wie I 19,19–21 zu Recht zur Elisatradition[172] gerechnet[173]. Aber auch hier ist Elia wieder die bedeutendere der beiden Prophe-

166. Vgl. oben Anm. 7.
167. Vgl. unten S. 173f.
168. Vgl. unten S. 153–156.
169. Zur königsfeindlichen Haltung des Nabitums um Hosea vgl. unten S. 146 Anm. 39.
170. S. 75.
171. Elia 69.
172. Auch das Erzählungsmaterial von 2,1–15* wird hauptsächlich von der Elisatradition gestellt: die Lokalisierung in der Nähe des Gilgal, das Auftreten von Mitgliedern der Prophetengemeinschaften.
173. So fast allgemein seit *Wellhausen*, Composition 282. Vgl. *Benzinger*, KHC 9,130; *Kittel*, HK 1,5,186f.; *Šanda*, EH 9,2,79; *Gunkel*, Elias 30f., auch Elisa 14f.; *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 284; *Eißfeldt*, HSAT I,543f. Einl. zu 2,1ff., auch Einleitung

tengestalten. Elisa bekommt nur zwei Drittel vom Geist Elias, er reicht also nicht an die Größe Elias heran[174]. Ja, seine Wirksamkeit ist sogar nur als „eine über Elia vermittelte“[175] gedacht.

Hat man dies erkannt, dann wird man Erzählungen wie I 19,19–21* und II 2,1–15* nicht mehr zum ältesten Bestand der Elisatradition rechnen können. In der alten Elisatradition, wie wir sie in den Aramäererzählungen und in der Wundergeschichtensammlung finden, ergeben sich nämlich keine Anzeichen dafür, daß das Nabitum Elisas seine Legitimität erst durch die Herkunft von Elia erhielte[176]. In diesen Erzählungen ist Elisas Nabitum durch die Wundertaten vielmehr in sich selbst legitimiert. Diese „Selbstevidenz“ des Nabitums Elisas ist nun in der Sukzessorsammlung verlorengegangen[177] und durch den Rückbezug auf den sein Amt weitergebenden Elia[178] ersetzt worden. I 19,19–21* und II 2,1–15* müssen daher als eine Weiterentwicklung der ursprünglichen Elisaüberlieferung angesehen werden, die dadurch zustande kam, daß die ursprünglich getrennt nebeneinander herlaufenden Elia- und Elisatraditionen[179] zueinander in Beziehung gesetzt wurden[180]. Die Sukzessorsammlung ist somit jünger als die spätestens in die Zeit Jerobeams II. (787–746) gehörende Elisatradition der Aramäererzählungen und der Wundergeschichtensammlung.

394; *Jepsen*, Nabi 58 Anm. 2; *de Vaux*, JerB 134 Anm. a; *van den Born*, BOT 4,2, 134; *Gray*, OTL 416f.; *Weiser*, Einleitung 161; *Fohrer*, Einleitung 253; *Steck*, Überlieferung 5 Anm. 1. Anders neuerdings *Carlson*, VT 19,428.

174. Vgl. *Gunkel*, Elisa 14; *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 284.

175. Vgl. *Steck*, Überlieferung 97.

176. Außerhalb von I 19,19–21*; II 2,1–15* findet sich eine Legitimierung Elisas durch seine Jüngerschaft bei Elia nur in der in das späte 6. Jahrhundert zu datierenden Prophetenbearbeitung der Kriegserzählungensammlung (3,11).

177. Das in der Sukzessorsammlung zu beobachtende Zurücktreten der Elisagestalt gegenüber der Eliagestalt setzt sich im Judentum in noch stärkerem Maße fort. Vgl. hierzu besonders *Frerichs*, Diss. 137–142.

178. Wahrscheinlich ist die Gestalt des Elia erst im Laufe der Traditionsentwicklung bedeutender als die des Elisa geworden. Vgl. hierzu besonders unten S. 186 Anm. 37.

179. Unwahrscheinlich ist die zuletzt von *Steck* (Überlieferung 144–147) vertretene Auffassung, die Träger der Elia- und der Elisatradition seien identisch gewesen. Hätte in den gleichen Kreisen ein Nebeneinander von Elia- und Elisatradition bestanden, so müßte man erwarten, daß die beiden Traditionen von Anfang an zueinander in Beziehung gesetzt worden wären. Jedoch weder in der alten Elisatradition noch in der alten Eliatradition (vgl. hierzu unten Exkurs I) findet sich eine solche gegenseitige Bezugnahme. Vgl. hierzu auch *Plöger*, Prophetengeschichten 22.

180. Insofern stimmt die Feststellung *Jepsens* (Nabi 78), daß die Erzählungen der Sukzessorsammlung in gleicher Weise zur Elia- wie zur Elisatradition gehören. Auch seine Auffassung, daß sie eine Spätstufe sowohl der Elia- als auch der Elisatradition darstellen (vgl. besonders Nabi 80), wird man übernehmen müssen.

Es stellt sich nun die Frage, ob man für die Erzählungen der Sukzessorsammlung noch nordisraelitischen Ursprung annehmen kann oder ob man mit einer Entstehung in Juda nach dem Untergang des Nordreiches rechnen muß. *Jepsen*[181] ist der Meinung, daß sich in diesen Erzählungen keine Spuren judäischen Einflusses finden, und folgert daraus, daß sie noch aus dem Nordreich stammen[182]. Ob diese Auffassung zu halten ist, wird im folgenden anhand einer Analyse der in diesen Erzählungen vorausgesetzten Vorstellungen zu überprüfen sein.

*a) Die Entrückungsvorstellung von 2,1–15**. Wir beginnen mit der der Erzählung von 2,1–15* zugrunde liegenden Entrückungsvorstellung. Sie kommt im Alten Testament nur sehr selten vor, an sicheren Stellen außer in der vorliegenden Erzählung nur in Gen 5,24 P, wo von der Entrückung Henochs die Rede ist[183]. Nach *von Rad*[184] ist nun das genealogische Material der Priesterschrift – und damit auch Gen 5,24 – aus dem sogenannten „Toledothbuch"[185] übernommen[186], das zwar nicht sicher zu datieren ist[187], mit dessen Herkunft aus Jerusalemer Priesterkreisen man jedoch wird rechnen können. So ist zu vermuten, daß auch die in Gen 5,24 bezeugte Entrückungsvorstellung aus diesen Jerusalemer Kreisen stammt.

*b) Die Vorstellung von himmlischen Wagen und Rossen in 2,11*. Als nächstes ist die in 2,11 vorausgesetzte Vorstellung von himmlischen Wagen und Rossen[188] zu untersuchen. Von besonderer Wichtigkeit ist hier die Frage ihrer religions-

181. Nabi 80.

182. Mit Recht weist *Jepsen* in diesem Zusammenhang darauf hin, daß die Elisatradition von II 3 (*Jepsens* Schicht IV der Elisatradition), die nach unserer Literarkritik der Prophetenbearbeitung der Kriegserzählungensammlung zuzuordnen ist, die Tradition der Sukzessorsammlung (*Jepsens* Schicht Elisa III) voraussetzt. Die Abhängigkeit zeigt sich besonders in der Einführung des Elisa als Diener Elias in 3,11 und in der Bezeichnung Elisas als Sohn Schaphats im gleichen Vers (vgl. auch 6,31 in der Prophetenbearbeitung), die wohl aus I 19,19 stammt (von dort hat sie wohl auch I 19,16). Allerdings setzt *Jepsen* die Elisatradition von II 3 noch im vorexilischen Juda (= 7. Jahrhundert) an (Nabi 195), während sie nach unserer Literarkritik erst in die zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts zu datieren ist. Wir haben daher bei der Datierung der Sukzessorsammlung einen größeren Spielraum nach unten.

183. *Von Rad* möchte diese Vorstellung noch in den beiden wohl spät anzusetzenden (vgl. *Kraus*, BK 15,365.504) Psalmstellen Ps 49,16; 73,24 finden (ThAT I,418–420; vgl. auch *Weiser*, ATD 14/15,263).

184. Priesterschrift 33–40, auch ATD 2/4, 55f.

185. Vgl. hierzu auch *Noth*, ÜP 9f. Die Frage, ob es sich bei dem Toledothbuch um die Grundzelle von P (so *von Rad*) oder um eine von P benutzte Vorlage handelt (so *Noth*, ÜP 10 Anm. 20), kann hier auf sich beruhen.

186. *Noth*, ÜP 17: *von Rad*, ATD 2/4,55–57.

187. Vgl. *von Rad*, Priesterschrift 165.

188. רכב אש וסוסי אש. Das Feuer ist hier als „Medium der Offenbarungsgegenwart Gottes" zu verstehen (*Lang*, ThW VI,935; vgl. Ex 3,2; 19,18; Ri 6,21; 13,20; Ez 1,4.13; Dan 7,9f.). Es zeigt, daß die Wagen und Rosse aus der himmlischen Sphäre stammen.

geschichtlichen Herkunft, die m. E. trotz der wichtigen Ausführungen *Gallings* zu diesem Thema[189] noch nicht endgültig gelöst ist.
Wir überprüfen zunächst die in der Forschungsgeschichte bisher vorgelegten religionsgeschichtlichen Herleitungsversuche und beginnen dabei mit der traditionellen Ansicht. Die herkömmliche Exegese von 2,11 geht von der Stelle II 23,11 aus, in der davon die Rede ist, daß sich in der Zeit vor der Josianischen Reform Sonnenrosse und -wagen im Jerusalemer Tempel befunden haben. Aus der Existenz dieser Kultgegenstände folgert man, daß die (auch in Jerusalem aufgenommene) „altsemitische Mythologie" sich die Sonne und wahrscheinlich auch die anderen Gestirne als von himmlischen Rössern gezogene feurige Wagen vorstellte. Die in 2,1–15* erscheinenden Wagen seien daher als Gestirnwagen zu interpretieren[190]. Gegen diese religionsgeschichtliche Ableitung ist nun jedoch mit Recht eingewandt worden[191], daß bei den „feurigen Wagen und Rossen" von 2,11 nichts auf Sonnenwagen oder andere Gestirnwagen deutet. Eine direkte Abhängigkeit von Gestirnmythen ist daher als nicht wahrscheinlich anzusehen[192].
In einem ganz anderen religionsgeschichtlichen Bereich sucht *Galling*[193] die Lösung des hier gestellten Problems. Er weist darauf hin, daß in Inschriften des 8. Jahrhunderts aus Sendschirli für das nordsyrische Reich Sam'al ein Gott RKB-'L belegt ist[194]. Dieser Gott ist gleichzusetzen mit einem in akkadischen Briefen[195] erwähnten Gott, der als „Herr des Streitwagens von Sam'al" bezeichnet wird[196]. Mit *Landsberger*[197] ist sein Name als „Streitwagenfahrer des El" zu deuten[198] und phönizische Herkunft zu vermuten[199]. Es handelt sich

189. ZThK 53,142–148.
190. So *Kittel*, HK 1,5,188f.; *Eißfeldt*, HSAT I,544 Anm. h; ähnlich *Montgomery*, ICC 353; *Gray*, OTL 426.
191. Vgl. vor allen Dingen *Galling*, ZThK 53,143f.
192. Auch der Hinweis *Gunkels* (Elias 31f.) auf Ri 5,20 („Vom Himmel her stritten die Sterne, von ihren Bahnen aus stritten sie wider Sisera") überzeugt nicht: Bei Ri 5,20 ist nämlich noch nicht einmal sicher nachzuweisen, daß hier die Sterne als Kriegs*wagen* vorgestellt sind. Vgl. *Galling*, ZThK 53,142f.
193. ZThK 53,146–148.
194. Vgl. Kilamuwa-Inschrift (= KAI nr. 24) Z. 16; Zepterhülse des Kilamuwa (= KAI nr. 25) Z. 6; Hadad-Statue Panammuwas I. (= KAI nr. 214) Z. 2.3.11.18; Statue für Panammuwa II. (= KAI nr. 215) Z. 22; Orthostat des Barrakib (= KAI nr. 216) Z. 5; Orthostatenfragment des Barrakib (= KAI nr. 217) Z. 7f. (Name wohl zu Recht rekonstruiert).
195. F. R. *Harper*, Assyrian and Babylonian Letters, Chicago 1892–1914, nr. 633, Z. 7.
196. Nach *Galling*, ZThK 53,147; *Röllig*, KAI II,34.
197. Sam'al 45f.
198. Dafür spricht auch, daß sein Symbol als das Joch eines Pferdegespanns zu interpretieren ist. Vgl. die Darstellungen auf der Kilamuwa-Inschrift (= KAI III, Tafel XXVII; vgl. *Röllig*, KAI II, 34 zu Z. 16), auf dem Orthostaten des Barrakib (= ANEP 86 nr. 281; vgl. *Donner*, KAI II,232 Beschreibung von nr. 216) und auf dem Orthostatenfragment des Barrakib (vgl. *Donner*, KAI II,234 Beschreibung von nr. 217).
199. Vgl. *Galling*, ZThK 53,147; *Röllig*, KAI II,34.

bei ihm offensichtlich um den „Patronatsgott der Dynastie von Sam'al"[200]. *Galling* folgert aus diesem Befund, daß es „im nordsyrisch-aramäischen Bereich der Zeit Elias–Elisas einen Gott, der mit einem himmlischen Streitwagenkorps zusammengehörte", gab und daß dieser Gott „der entscheidende Helfer der Dynastie" war (dem Kontext nach ist hier wohl an die von Israel bekämpfte Dynastie von Damaskus gedacht)[201]. In der Zeit der Aramäerkriege habe Israel diese Vorstellung eines Kriegswagengottes von seinen Feinden übernommen, sie dabei aber, um nicht gegen den Alleinverehrungsanspruch Jahwes zu verstoßen, auf den Propheten übertragen. Wie 6,17 zeige (die feurigen Rosse und Wagen befinden sich „rings um Elisa"), sei in Israel Elisa als der Führer dieser himmlischen Wagenstreitmacht angesehen worden. Von diesem Mythologem her sei auch der Ehrenname Elisas „Kriegswagenkorps Israels und dessen Gespanne" zu verstehen.

Gegen diese Thesen *Gallings* erheben sich nun jedoch bei einer genaueren Überprüfung eine ganze Reihe von Bedenken:

1. Schon oben[202] ist gezeigt worden, daß für einen Zusammenhang zwischen dem Ehrennamen Elisas und dem Mythologem der himmlischen Wagenstreitmacht nichts spricht und von literarkritischen Erwägungen her mit einer ursprünglichen Selbständigkeit beider Vorstellungen zu rechnen ist: Erst die Gottesmannbearbeitung hat den Ehrennamen Elisas der himmlischen Wagenstreitmacht von 2,11 zugeordnet.

2. Aber auch schon die Behauptung, daß Elisa in einer besonderen Beziehung zu einer himmlischen Wagenstreitmacht stehe, wird durch den Textbefund der Elisaerzählungen nicht gedeckt. Die Tatsache, daß sich in 6,17 die feurigen Rosse und Wagen „um Elisa" befinden, besagt doch nur, daß Elisa von ihnen geschützt wird, und nicht, daß er ihr Führer ist. Die besondere Beziehung des Propheten zu dem himmlischen Wagenkorps dürfte sich darauf beschränken, daß er aufgrund seiner prophetischen Fähigkeiten in der Lage ist, Gestalten und Dinge der himmlischen Welt und damit auch ein himmlisches Wagenkorps *wahrzunehmen*. Von einer direkten Verbindung des Mythologems eines himmlischen Wagenkorps mit Elisa wird man also kaum sprechen können.

3. Weiterhin kann 6,15b–17 nicht als Beweis dafür herangezogen werden, daß das Mythologem der himmlischen Wagenstreitmacht während der Zeit der Aramäerkriege von Israel rezipiert wurde. Denn auch nach *Gallings* literarkritischer Analyse gehört dieser von himmlischen Wagen und Rossen sprechende Abschnitt nicht zum ursprünglichen Bestand der Aramäerkriegserzählung 6,8–23*[203].

200. *Donner*, KAI II,217; vgl. hierzu besonders den Königsnamen Barrakib (KAI nr. 215, Z. 1 u.ö.), der als Kurzform von בר רכבאל aufzufassen ist (vgl. *Donner*, KAI II, 224f.).

201. ZThK 53,147.

202. S. 103f.

203. ZThK 53,136f.

4. Überhaupt steht die Herleitung dieser Vorstellung aus der aramäischen Mythologie auf sehr schwachen Füßen:
a) Es spricht nichts dafür, daß der Gott RKB-'L jemals bei den von Israel bekämpften Aramäern von *Damaskus* eine größere Rolle gespielt hat[204]. Daß er, wie *Galling*[205] offensichtlich voraussetzt, der entscheidende Helfer der Dynastie von Damaskus gewesen sei, ist sogar in höchstem Maße unwahrscheinlich: In keinem der uns bekannten Namen der Könige von Damaskus kommt RKB-'L als theophores Element vor.
b) Weiterhin ist es nicht sicher, daß es sich bei RKB-'L um „einen Gott, der mit einem himmlischen Streitwagen*korps* zusammengehörte"[206], handelt. Das oben[207] angeführte Material bringt ihn eigentlich nur mit einem einzelnen Streitwagen in Verbindung, und man wird sich ihn von daher nicht als Führer einer himmlischen Wagenstreitmacht, sondern als den Wagenlenker des Gottes El vorzustellen haben[208].
Der Versuch *Gallings*, die Vorstellung eines himmlischen Wagenkorps in 2,11 mit dem nordsyrischen Gott RKB-'L in Verbindung zu bringen, muß somit auch als gescheitert angesehen werden.
Bei der Suche nach einer neuen, tragfähigeren religionsgeschichtlichen Erklärung von 2,11 wird man nun eine alttestamentliche Parallele zu berücksichtigen haben, die in der bisherigen Diskussion seltsamerweise noch keine Rolle gespielt hat: die siebte Vision der Nachtgesichte Sacharjas (Sach 6,1–8)[209]. Die Ähnlichkeit zwischen den Vorstellungen von 2,11 und denen von Sach 6,1–8 ist nicht zu übersehen: Auch hier ist von die Erde durchziehenden himmlischen Wagen[210] und Rossen die Rede. Auch hier werden diese einer Wirklichkeit zugeordnet, die nur einem Propheten sichtbar ist. Da es uns hier lediglich um einen Anhaltspunkt für die Datierung dieser Vorstellung geht, können wir auf eine weitere Verfolgung der religionsgeschichtlichen Frage verzichten[211]. Wir halten nur fest,

204. Der Hinweis *Gallings* auf die Verbreitung einiger Götter über den gesamten nordsyrischen Raum (ZThK 53,146f. unter Bezugnahme auf den tyrischen Gott Melkart) besagt nichts für den speziellen Fall des Gottes RKB-'L.
205. Ebd. 147.
206. *Galling*, ZThK 53,147 (Hervorhebung von mir).
207. S. 112f.
208. So wohl auch *Röllig*, KAI II,34.
209. Zu den Nachtgesichten Sacharjas vgl. *Elliger*, ATD 25,102–115.
210. Hier ist der Terminus מרכבה gebraucht (v. 1.2.3). Ein grundsätzlicher Bedeutungsunterschied zwischen מרכבה und dem in 2,11 benutzten wurzelverwandten רכב, besteht nicht. Beide Termini bezeichnen in erster Linie „Kriegswagen" (vgl. KBL, 1. Aufl. 567b.891b).
211. Was religionsgeschichtlich hinter dieser Vorstellung von himmlischen Wagen steht, ist weder der Erzählung von Elias Entrückung noch dem Nachtgesicht Sacharjas zu entnehmen. Vielleicht geht sie tatsächlich, wie *Kittel* u. a. vermuten (vgl. oben Anm.

daß sich die nächstliegende religionsgeschichtliche Parallele zur Vorstellung von 2,11 bei einem nachexilischen Jerusalemer Propheten findet. Wie bei der Entrückungsvorstellung werden wir also auch bei der Vorstellung eines himmlischen Wagenkorps in den Jerusalemer Bereich verwiesen[212].

*c) Die Geistvorstellung von 2,1–15**. Bemerkenswert ist weiterhin die רוח-Vorstellung von 2,1–15*. Hier wird nämlich von dem „Sich-Niederlassen" (נוח) des Geistes auf einem Geistträger gesprochen (2,15). Dieser Ausdruck findet sich sonst im AT nur in Num 11,25f. und Jes 11,2. Als Parallele zur Geistvorstellung von 2,1–15* ist nun in erster Linie die Numeristelle Num 11,25f. heranzuziehen[213]. Diese beiden Verse gehören zur Erzählung von der Geist-

190), auf die Vorstellung von Gestirnwagen zurück (die übrigens später in der Apokalyptik häufig belegt ist: vgl. äthHen 72,5 für die Sonne, 73,2 für den Mond, 75,3.8 für die übrigen Gestirne). Eventuell ist auch an die schon in Ugarit belegte Vorstellung von „Wolkenfahrzeugen" zu denken (vgl. die ugaritische Bezeichnung für Aliyan Baal *rkb ᶜrpt*; Belege bei *Gordon*, UT, Glossary nr. 2331, und *Aistleitner*, Wörterbuch nr. 2511 und im Alten Testament Ps 68,5 [vgl. BHK]; 104,3; Ez 1).

212. Die Lokalisierung der Erzählung 2,1–15* legt zunächst nahe, an eine Lokaltradition aus dem Raum Gilgal-Jericho zu denken. Da die erscheinenden Wagen wohl als Repräsentanten einer himmlischen Streitmacht aufzufassen sind, kann man weiterhin versucht sein, die Erzählung vom Erscheinen des Heerführers Jahwes vor Josua am Heiligtum von Jericho (Jos 5,13–15; vgl. hierzu *Noth*, HAT I,7,23) mit unserer Erzählung in Verbindung zu bringen (vgl. *Hertzberg*, ATD 9,36f.).
Diese Überlegungen halten jedoch einer kritischen Überprüfung nicht stand. Schon *Galling* (ZThK 53,144) hat darauf hingewiesen, daß in der Josuageschichte nur von einem Fußheer Jahwes die Rede ist, nicht von einer Wagenstreitmacht. Zudem ist zu beachten, daß die Entrückung Elias und das Erscheinen der himmlischen Wagen nicht im Raum Gilgal-Jericho, sondern jenseits des Jordans erfolgen. Auch daß der Durchzug Elias und Elisas durch den Jordan auf den Durchzug der Israeliten unter Josua (Jos 3f.) Bezug nehme (so *Gray*, OTL 425), wird durch nichts in unserer Erzählung nahegelegt. Zweifelhaft ist mir auch, ob hinter 2,1–15* ursprünglich eine ältere Überlieferung gestanden hat, in der „Elia selber die Hauptperson gewesen ist" (so *Gunkel*, Elisa 15; vgl. auch *Kittel*, HK 1,5,159, der vermutet, „dass auch des Profeten Entrückung einst in El [= Eliageschichte] erzählt war"). Bei einer Streichung der auf Elisa oder seine Sukzession sich beziehenden Erzählungsmotive (Lokalisierung im Raum Gilgal, Auftreten von Prophetenjüngern, Mantelwunder, Bitte Elisas um den Geist Elias, Sehen des Entrückungsvorgangs) bleibt nämlich als davon unabhängiges Motiv nur noch die „Entrückung im Ostjordanland" übrig. Diese Lokalisierung des Endes Elias im Ostjordanland stellt nun jedoch wahrscheinlich eine Anleihe bei der Mosetradition dar (vgl. *Gunkel*, Elisa 11; auch schon *Wellhausen*, Composition 282, und zuletzt *E. Haag*, TThZ 78,21, und *Carroll*, VT 19,410). Es spricht daher nichts dafür, daß in 2,1–15* eine alte Eliatradition verarbeitet ist.

213. Auf die Parallelität von c. 2 und Num 11 ist immer wieder hingewiesen worden. Vgl. zuletzt *van den Born*, BOT 4,2,136; *Lindblom*, Prophecy 101; *Lys*, Rûach 62.

übertragung auf die 70 bzw. 72 Ältesten Num 11, 11–12.14–17.24b–30[214]. Sie stellt einen späten Zusatz zu J dar[215], wobei innerhalb dieses Zusatzes v. 26–29 einen noch späteren Nachtrag bilden[216]. Hier herrscht die gleiche Vorstellung von der Übertragbarkeit des Geistes wie in c. 2: Wie in c. 2 ein Teil des Geistes von Elia auf Elisa übergeht, so wird hier ein Teil des Geistes, der auf Mose ruht, den 70 (bzw. in v. 26–29 den 72) Ältesten übertragen (vgl. auch 11,17). Außerdem handelt es sich hier wie in c. 2 um eine prophetische Geistvorstellung (im Unterschied zur Vorstellung von Jes 11,2, wo der Geist wie 1 Sam 16,13; 2 Sam 23,2f. als Ausrüstung für das königliche Amt verstanden wird[217]): Der Geist führt zum התנבא der von ihm Befallenen (11,25.26f.)[218] Wahrscheinlich liegt sowohl in 2,1–15* als auch in Num 11,11–12.14–17.24b–30 die Vorstellung zugrunde, man werde nur dadurch Prophet, daß man Anteil an der רוח eines anerkannten Propheten erhält.

Wichtig ist für unsere Fragestellung nun vor allen Dingen, wann diese Erzählung anzusetzen ist. *Jepsen*[219] denkt an das 5. Jahrhundert. Er will Num 11,11ff.* von v. 29 (dem Wunsch Moses: „Wären doch alle im Volke Jahwes Propheten...!" her verstehen und das Stück deshalb in die Nähe von Jo 3 rücken: Hier wie dort sei vorausgesetzt, daß das Nabitum keine geschlossene soziale Größe mehr darstelle. Gegen diese Argumentation *Jepsens* spricht jedoch, daß v. 29 im Rahmen von Num 11,11ff.* kaum im Sinne der eschatologischen Erwartung von Jo 3 interpretiert werden kann. Denn dieser Erzählung geht es nicht um Hoffnung auf die Zukunft, sondern um die Legitimierung des gegenwärtigen Nabitums

214. Für diese Abgrenzung vgl. *Fritz*, Israel 16.
215: So *Noth*, ATD 7,75; *Fritz*, Israel 17f.; gegen *von Rad*, ZAW 51,115f., auch ThAT II, 19, der an den Elohisten denkt.
216. Vgl. *Noth*, ATD 7,80.
217. Vgl. *Kaiser*, ATD 17,126. Zur Datierung von Jes 11,1–9 vgl. unten Anm. 275.
218. Die Meinung *Lindbloms*, Prophecy 101, daß der ältere Teil der Geistübertragungserzählung die Ätiologie einer Institution der 70 Ältesten darstelle, ist unwahrscheinlich. Es darf nicht übersehen werden, daß hier (im Unterschied zu Jes 11,2; 1 Sam 16,13) die Geistübertragung die Ekstase zur Folge hat. *Lindblom* (ebd. Anm. 80) versucht diesem Einwand dadurch zu entgehen, daß er hier nur mit einer momentanen Geistausstattung zur Inauguration rechnet. Doch kann eine solche Interpretation angesichts der Tatsache, daß das Thema der Geistübertragung den Mittelpunkt der Erzählung bildet, nicht überzeugen. Dies spricht auch gegen die Beibehaltung der an sich schon seltsamen M-Lesart in v. 25b („Als der Geist sich auf sie niedergelassen hatte, gerieten sie in Ekstase. Danach taten sie es nicht mehr [וְלֹא יָסָפוּ]"), auf die sich *Lindblom* stützt. Mit *Noth* (ATD 7,74 Anm. 1) ist vielmehr nach T V יָסָפוּ... zu punktieren und zu übersetzen: „(... gerieten sie in Ekstase) und hörten damit nicht mehr auf".
219. Nabi 119f.235.

durch seine Herleitung von Mose[220], wobei sich wohl v. 24f. auf eine an den Kultort gebundene und v. 26–29 auf eine freie Prophetie beziehen[221]. *Noth*[222] dürfte daher im Recht sein, wenn er meint, der Wunsch des Mose in v. 29 solle lediglich eine allgemeine Hochschätzung der Prophetie zum Ausdruck bringen. Da der von *Jepsen* angegebene Grund für eine Spätdatierung der Erzählung somit hinfällig geworden ist und außerdem nichts in ihr darauf hindeutet, daß die Katastrophe von 587 bereits geschehen ist, spricht einiges für eine Ansetzung von Num 11,11ff.* in die späte vorexilische Zeit[223]. Als Entstehungsort ist aufgrund der Tatsache, daß es sich um einen Zusatz zum jahwistischen Geschichtswerk handelt, das Südreich anzunehmen[224]. Somit sind auch für die dritte zentrale Vorstellung von 2,1–15* alttestamentliche Parallelen nur im Südreich zu finden.

*d) Die Vorstellung von Elisa als „Diener" Elias in I 19,19–21**. Die Berufung Elisas durch Elia in I 19,19–21* ist wahrscheinlich als ideale Szene einer Prophetenjüngerberufung gestaltet[225]. Es ist anzunehmen, daß eine solche Prophe-

220. Vgl. *von Rad*, ZAW 51,116; *Noth*, ATD 7,79f.; auch *von Rad*, ThAT II,19; *Westermann*, BHH III,1498.
221. Vgl. *von Rad*, ZAW 51,116.
222. ATD 7,80.
223. *Noth*, ATD 7,80, wagt keine Datierung.
224. Eine noch nähere Eingrenzung ergibt sich vielleicht aus der Verwandtschaft des Mosebildes von Num 11,11f.14–17.24b–30 mit Dtn 18,15.18 und Hos 12,14 (vgl. hierzu *Wolff*, BK 14,1,281; *Rudolph*, KAT 13,1,231): An allen drei Stellen wird Mose mit den Propheten in Verbindung gebracht. Diese Vorstellung von Mose als Propheten scheint von Hosea über bestimmte Kreise des Südreiches in das Deuteronomium gewandert zu sein (zu weiteren Beziehungen zwischen den Traditionen des Deuteronomiums und Nordreichstraditionen vgl. besonders *Alt*, Kleine Schriften II,250–275; *Wolff*, Gesammelte Studien 248–250; *von Rad*, ATD 8,18f.). Als Träger dieser (vordeuteronomischen) Vorstellung im Südreich dürften Kreise anzusehen sein, die in besonderem Maße Traditionen des untergegangenen Nordreiches (darunter auch die Elia- und Elisatradition) bewahrten. Sind die hier angestellten Erwägungen richtig, muß man wohl die Geistübertragungserzählung von Num 11 und damit auch die darin und in 2,1–15* enthaltene Geistvorstellung in das 7. Jahrhundert datieren.
225. Vgl. *Würthwein*, Wort 83: „Der Erzähler, der ... von der Berufung des Elisa durch Elia ... berichtete, konnte das so nur erzählen, weil es sich in seiner Welt ereignete, daß ein Nabi seinen Jünger oder Nachfolger in dieser Weise berief"; ähnlich *Lindblom*, Prophecy 64. Die von *Gunkel*, Elias 26, und *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 268f., vertretene Auffassung, daß die Zauberwirkung des Mantels Elias das zentrale Motiv der Berufungserzählung darstelle, im Mittelpunkt dieser Erzählung also Märchenmotive ständen, wird durch nichts nahegelegt: Die אדרת spielt hier nur als prophetische Standestracht eine Rolle (vgl. hierzu unten S.182). Daß dieser Prophetenmantel in II 2,8.14 auch als Zaubermantel eingesetzt werden kann (hinter diesem Erzählungsmotiv scheint die magische Vorstellung zu stehen, daß in den Kleidern eines Propheten

tenjüngerberufung zur Zeit des Verfassers unserer Erzählung im wesentlichen aus den zwei rituellen Akten: 1) Investitur mit dem Prophetenmantel durch einen anderen anerkannten Propheten und 2) Opfer und Opfermahl bestand[226]. Das Material unserer Erzählung setzt sich somit fast ausschließlich aus den rituellen Vorstellungen, die zur Zeit des Verfassers über eine Prophetenjüngerberufung herrschten[227], zusammen. Angaben über eine solche Prophetenjüngerberufung finden sich allerdings im Alten Testament sonst nicht, so daß wir von hier aus keinerlei Anhaltspunkte für eine zeitliche Ansetzung erhalten.
Weiter kommen wir dagegen, wenn wir dem Motiv von Elisa als „Diener" (שרת pi. v. 21) Elias nachgehen. Die Anschauung, daß der Nachfolger des Geistträgers vorher sein Diener ist, findet sich nämlich noch in der bereits bei der Geistvorstellung von 2,1–15* behandelten Erzählung von Num 11,11ff.* (vgl. Josua als

etwas von seiner besonderen Mächtigkeit zurückbleibt; vgl. *Jirku*, ZAW 37,109f.; *Gunkel*, Märchen 99), besagt nicht unbedingt etwas für das Verständnis des Mantels in der vorliegenden Erzählung.

226. So *Lindblom*, Prophecy 64. Vgl. hierzu die rituellen Akte bei der Aufnahme eines Derwischjüngers (Mürid) in einen Derwischorden (vgl. *Brown*, Darvishes 110–115; *Birge*, Bektashi Order 175–201).
Möglicherweise gehört als weiterer Akt zu diesem Aufnahmeritus eines Prophetenjüngers das Abschiednehmen von den Eltern. Entgegen der Meinung von *Klostermann*, SZ 3,373; *Gunkel*, Elias 26; *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 269; *Eißfeldt*, HSAT I, 535 Anm. n; *Jepsen*, Nabi 78 Anm. 2; *Fohrer*, Elia 24; *Fichtner*, BAT 12,1,292; *Bronner*, Stories 27, wird man annehmen müssen, daß in unserer Erzählung Elisa von seinen Eltern Abschied nimmt (so *Thenius*, KeH 9,236; *Benzinger*, KHC 9,113; *Kittel*, HK 1,5,155; *Burney*, Notes 232; *Stade-Schwally*, SBOT 9,158; *Šanda*, EH 9,1,454; *Rehm*, EB 62; *Snaith*, IntB III,165; *Médebielle*, LStB 3,681; *van den Born*, BOT 4,2,116; *Gray*, OTL 368; *Scharbert*, Propheten 67; so auch schon *Josephus*, Ant. 8,13,7 § 354): Da das שוב von v. 20b*a* nicht anders verstanden werden kann als das שוב von v. 21a*a*, also bezogen auf ein Zurückgehen weg von Elia, kann die Antwort Elias nur auf folgende Art und Weise übersetzt werden: „Geh, kehr um!" (vgl. besonders *Thenius*, KeH 9,236; *Šanda*, EH 9,1,454; *Jepsen*, Nabi 78 Anm. 2, gegen *Marti*, ZAW 32,48, der „geh, aber komm zurück" übersetzen will). Es spricht nichts dafür, diese Antwort als Abweisung der Bitte Elisas aufzufassen, wie es *Jepsen* (Nabi 78 Anm. 2: „Elia fordert sofortige Nachfolge, sonst ist Elisa der Berufung nicht wert") und *Fohrer* (Elia 24) wollen. Daß das Abschiednehmen Elisas nicht berichtet wird, erklärt sich aus dem hebräischen Erzählungsstil, der häufig die Ausführung eines Befehls oder einer zugestandenen Bitte ausläßt (vgl. *Baumgartner*, Eucharisterion I,145). Das „Was habe ich dir getan?" der Antwort Elias ist dann aufzufassen als Betonung der völligen Freiheit des Prophetenjüngers zur eigenen Entscheidung (vgl. *Burney*, Notes 232).

227. Alte Tradition liegt wahrscheinlich nur vor in dem Vaternamen Elisas („Sohn Schaphats") und in der Vorstellung, daß er aus einer reichen Familie mit großem Landbesitz stammt.

משרת Moses in Num 11,28[228]). Auch die Vorstellungswelt von I 19,19–21* weist also in die – als Entstehungszeit von Num 11,11ff.* anzunehmende – späte judäische Königszeit.
Bei unserer motivgeschichtlichen Untersuchung von 2,1–15* und I 19,19–21* hat sich somit die Annahme *Jepsens*, daß in den Erzählungen der Sukzessorsammlung ein judäischer Einfluß nicht zu erkennen sei[229], nicht bewahrheitet. Die Tatsache, daß sich zu den Vorstellungen der Sukzessorsammlung immer wieder Parallelen fanden, die nur für das Südreich zu belegen sind, zwingt zu dem Schluß, daß die Sukzessorsammlung aus dem Südreich stammt. Als Entstehungszeit wird man wohl an das 7. Jahrhundert denken müssen. Für eine spätere Datierung spricht nichts. Mit der judäischen Katastrophe zu Beginn des 6. Jahrhunderts zusammenhängende Fragen spielen in dieser Sammlung noch keine Rolle.
Der Verfasser dürfte zu Kreisen gehören, die sich in besonderer Weise um die Erhaltung von Nordreichtraditionen bemühten[230]. In diesen Kreisen mußte sich zwangsläufig das Bedürfnis ergeben, die bisher voneinander getrennten Traditionen von Elia und Elisa zueinander in Beziehung zu setzen.

## Exkurs I: Zur Frühdatierung der Eliaerzählungen

Im Widerspruch zu der hier vertretenen Meinung, daß eine Beziehung zwischen Elia- und Elisaüberlieferung erst nach dem Untergang des Nordreiches hergestellt worden sei, steht nun allerdings die heute fast allgemein akzeptierte Auffassung, daß die Eliaüberlieferung – einschließlich der Bezugnahme auf Elisa in I 19, 15–18 – am Ende des 9. Jahrhunderts oder auf jeden Fall doch vor 722 schon die heutige Gestalt hatte[231]. Für diese Frühdatierung der Eliaerzählungen werden im wesentlichen folgende Argumente angeführt:

228. Für die Vorstellung von Josua als dem Diener Moses sind noch zu vergleichen die Stellen Ex 24,13; 33,11, die beide nach *Noth*, ÜP 33, zu den sekundären Zusätzen innerhalb von J zu rechnen sind, dazu noch die dtr. Stelle Jos 1,1 (vgl. *Noth*, HAT I, 7,27). Vgl. auch *Carroll*, VT 19,413, der (allerdings ohne zwischen verschiedenen Schichten der Elisatradition zu differenzieren) mit der Möglichkeit rechnet, daß bei der Formulierung der Elisaerzählungen „a myth of prophetic succession of a Mosaic order" eine Rolle gespielt hat. Zur Inbeziehungsetzung Moses mit der Prophetie vgl. oben Anm. 212 und 224. 229. Vgl. oben S. 111.
230. Es dürfte sich hier um die gleichen Kreise handeln, aus denen auch die Geistübertragungserzählung von Num 11 stammt. Vgl. oben Anm. 224.
231. Vgl. hierzu zuletzt *Fohrer* (Elia 50, auch Einleitung 252f.) und *Steck* (Überlieferung 133f.). Bei *Steck* (ebd. 133 Anm. 7) vgl. noch besonders den Hinweis, daß die Spätdatierung allgemein aufgegeben sei (mit Angabe der sie ablehnenden Forscher). Die Spätdatierung wurde vor allen Dingen Ende des letzten Jahrhunderts von *Stade* (Geschichte I,522 Anm. 3; Theologie I,72) und *Rösch* (ThStKr 65,551–572) vertreten.

1. Die Erläuterung des Ortsnamens Beerseba durch die beigefügte Notiz אשר ליהודה in I 19,3 sei bei einer Abfassung nach 722 in Juda unnötig gewesen[232].
2. Die hoseanische Polemik gegen den Stierdienst fehle in den Eliaerzählungen noch[233].
3. Gegen eine Datierung in exilisch-nachexilische Zeit spreche insbesondere, daß eine Klage über die Verwüstung außerjerusalemischer Jahwealtäre, wie sie I 19, 10.14 bringen, in der Zeit nach der deuteronomischen Reform undenkbar sei[234].

Bei näherer Prüfung erweisen sich diese Argumente jedoch als nicht beweiskräftig. Zunächst zu I 19,3! Den Beweiswert dieser Stelle für eine nordisraelitische Abfassung hat schon *Hölscher*[235] bestritten. Die Erläuterung „welches zu Juda gehört" ist seiner Meinung nach als eine Angabe zu verstehen, die hervorheben will, „daß Elia den Bereich des israelitischen Reiches, wo ihm Gefahr drohte, verlassen hat". Daß hier vorausgesetzt sei, man kenne im Nordreich Beerseba nicht und müsse deshalb seine Lage erläutern, ist höchst unwahrscheinlich, zumal wenn man glaubt, aufgrund von Am 5,5; 8,14 mit einer besonderen Beziehung des Nordreiches zu Beerseba rechnen zu können[236].

Auch die angeführten Unterschiede zu Hosea und zum Deuteronomium sprechen nicht unbedingt für die Entstehung der Eliaerzählungen im 9. Jahrhundert[237]. Es muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß die heutige Form der Eliatradition zu einer Zeit entstanden ist, in der die hoseanische Polemik gegen den Stierdienst im Nordreich nicht mehr aktuell und die deuteronomische Forderung nach Kultzentralisation noch nicht allgemein anerkannt war.

In der jüngsten Arbeit zur Eliaüberlieferung, der Monographie von *Steck*[238], ist daher zu Recht darauf verzichtet worden, diese herkömmlichen Argumente für die Frühdatierung der Eliaerzählungen zu wiederholen[239]. *Steck* glaubt allerdings mit seiner Arbeit, die aufzeigen will, daß „das Werden der Elia-Erzählungen in engstem Zusammenhang mit einem auf wesenhafte Beurteilung drängenden

232. Vgl. *Kuenen*, Einleitung 1,2,78; *Wellhausen*, Composition 281; *Benzinger*, KHC 9, 106.112; *Kittel*, HK 1,5,151; *Gunkel*, Elias 43; *Šanda*, EH 9,1,455; *Jepsen*, Nabi 68; *Fichtner*, BAT 12,1,281 Anm. 18.
233. Vgl. *Kuenen*, Einleitung 1,2,78; *Benzinger*, KHC 9,106; *Kittel*, HK 1,5,159f.; *Gunkel*, Elias 43; *Šanda*, EH 9,1,456f.
234. Vgl. *Kuenen*, Einleitung 1,2,78; *Kittel*, HK 1,5,160; *Šanda*, EH 9,1,456.
235. Eucharisterion I,194.
236. Für die besonderen Beziehungen des Nordreiches zu Beerseba vgl. *Kutsch*, RGG I,957. Vgl. aber auch *Wolff*, Amos' geistige Heimat 54f. (auch BK 14,2,133f.).
237. Vgl. auch *Steck*, Überlieferung 133 Anm. 7, der ihren Beweiswert für eine Frühdatierung aus grundsätzlichen traditionsgeschichtlichen Erwägungen relativiert.
238. Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen, 1968.
239. Vgl. besonders den Hinweis *Stecks*, Überlieferung 133, daß die bisher für die Datierung herangezogenen Kriterien recht vage gewesen seien.

Interesse der Überlieferungsträger an zeitgeschichtlichen Geschehnissen im Nordreich steht", neue, „schlüssigere Kriterien für die Datierung dieser Überlieferung an die Hand gegeben" zu haben[240]. Diese Kriterien müssen im folgenden einer kritischen Prüfung unterzogen werden.

*Steck*[241] gibt zunächst eine detaillierte traditionskritische Analyse von I 17,1–19, 18[242], die man, auch wenn man in Einzelfragen anderer Meinung ist, als einen

240. Überlieferung 133.

241. Überlieferung 5–31.

242. *Steck*, Überlieferung 5.129f., sieht mit Recht 19,18 als ursprüngliches Ende der Elianovelle I 17–19 an. Er widerspricht damit der weitverbreiteten Auffassung, daß nach den Aufträgen Jahwes an Elia (19,15–18) in der ursprünglichen Fassung noch die Ausführung der Aufträge berichtet worden sei (vgl. *Wellhausen*, Composition 281; *Benzinger*, KHC 9,113; *Kittel*, HK 1,5,153f.; *Gunkel*, Elias 25; *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 268f. und zuletzt *Fohrer*, Elia 33.39f.; auch *Eißfeldt*, Einleitung 390f., ebenso Fschr. Rost 53; *Weiser*, Einleitung 161).
Bei der Diskussion um dieses Problem ist m. E. folgendes zu berücksichtigen: Der formelhafte Charakter der Salbungsbefehle in v. 15 erweckt nicht den Eindruck, daß der Verfasser von v. 15–18 *besondere* Traditionen über eine Salbung Hasaels, Jehus und Elisas durch Elia gekannt hätte. So ist es äußerst unwahrscheinlich, daß in Israel jemals eine Prophetensalbung vorgenommen wurde. Daß hier von einer Salbung Elisas gesprochen wird, scheint vielmehr nur eine Angleichung an die vorher erwähnten Königssalbungen zu sein (vgl. *Steinmann*, Élie 109; *de Vaux*, JerB 112 Anm. e; *Noth*, Gesammelte Studien 330; *Kutsch*, Salbung 62; *Fichtner*, BAT 12,1, 289f.; *Carroll*, VT 19,405 Anm. 1; *Carlson*, VT 19,438; anders *Alt*, ZAW 32,124 Anm. 1; *Fohrer*, Elia 68; *Eißfeldt*, Fschr. Rost 54f.). Ähnlich dürfte auch die Aussage von v. 17b entstanden sein, Elisa habe Baalsanhänger getötet. Auch hier hat dem Verfasser kaum eine alte Tradition vorgelegen. Vielmehr formulierte er wohl nur den Satz v. 17b („wer dem Schwert Jehus entrinnt, den wird Elisa töten") aus stilistischen Gründen in genauer Entsprechung zu v. 17a („wer dem Schwert Hasaels entrinnt, den wird Jehu töten").
Ist dies zutreffend, dann werden wir auch hinter der Salbung Hasaels und Jehus durch *Elia* kaum noch uns unbekannte Traditionen suchen können (vgl. auch *Steck*, Überlieferung 97 Anm. 5: „Das Moment der Salbung in 19,15f. war dem Erzähler aus der Jehuerzählung vorgegeben [2 Kön 9,3.6.12] und ist von ihm entsprechend auch mit Hasael und Elisa verbunden worden, und zwar allein mit der Absicht, alle drei Gestalten wie hinsichtlich ihres Auftrages [V. 17] so auch im Blick auf ihre Bestallung durch Elia [V. 15f.] als im Gerichtshandeln Jahwes gesetzte Einheit darzustellen; die Annahme, daß dem Erzähler sowohl für Hasael wie für Elisa eine das Salbungsmoment enthaltende Überlieferung bekannt war, ist ganz unnötig"). Vielmehr dürfte der Verfasser von v. 15–17 sich nur auf die uns bekannten Erzählungen II 8,7–15*; 9,1–10,27*; I 19,19–21* beziehen (anders *Steck*, Überlieferung 96–98, der annimmt, daß v. 15–18 noch zu Lebzeiten Elisas entstanden und damit älter sind als II 8,7–15*; I 19,19–21*. Zur Unwahrscheinlichkeit dieser Altersbestimmung von I 19,15–18 vgl. unten S. 125). Hierbei hat wahrscheinlich der Gedanke im Hintergrund gestanden,

wesentlichen Fortschritt wird ansehen müssen. Insbesondere scheint mir die von ihm angewandte Methode, die Schichten nach dem vorausgesetzten Gegner Elias zu scheiden, fruchtbar zu sein. Dieser Gegner Elias ist nach *Steck* in den ältesten Schichten[243] Ahab, in der Schicht des „Redaktors" (18,13.19f.*40; 19,1–3aα)[244] Isebel und in der Schicht, die von Elias Aufenthalt am Horeb berichtet (19,7f.9*.11*.12–18)[245], ganz Israel[246].

daß Elisa, der hier – wohl im Anschluß an die Sukzessorsammlung I 19,19–21*; II 2,1–24* – als Schüler und Sukzessor Elias (vgl. „Prophet an deiner Statt" v. 16) verstanden ist, das II 8,7ff.; 9,1ff. Berichtete als Testamentsvollstrecker seines Lehrers ausgeführt habe (vgl. ähnlich *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 269; *Fohrer*, Elia 40; *Fichtner*, BAT 12,1,289f.; *Carlson*, VT 19,439). Die Annahme, daß sich I 19,15–18 auf Traditionen bezieht, die in einer ursprünglichen Fortsetzung von 19,18 aufgeführt gewesen wären, ist daher unwahrscheinlich.
Gegen die Auffassung, daß nach 19,18 etwas weggebrochen wurde, spricht schließlich auch, daß 19,18 den Eindruck eines sachgemäßen Schlusses von I 17–19 macht: Im Mittelpunkt der Novelle I 17–19 steht die Auseinandersetzung mit dem Baalskult. Ihre Intention ist, vor dem Abfall an Baal zu warnen. Im Sinne dieser Intention stellt die Verheißung an den Rest, der seine Knie nicht vor Baal gebeugt hat und dessen Mund Baal nicht geküßt hat, in v. 18 einen nicht mehr zu überbietenden Abschluß dar (vgl. *Steck*, Überlieferung 129f.).

243. Vgl. besonders S. 28–30.
244. Vgl. besonders S. 30.
245. Vgl. besonders S. 30.
246. Nicht überzeugend ist m. E. dagegen *Stecks* Versuch, die gleiche Schichtung in der Nabotherzählung I 21 wiederzufinden (Überlieferung 40–53). Nach *Stecks* Auffassung stellen v. 17.18a.19–20aba die älteste (der Ahabschicht von I 17–19 entsprechende) Schicht von I 21 dar. Im Anschluß an *Plöger* (Prophetengeschichten 38–50) bestimmt *Steck* (Überlieferung 44 Anm. 4) diese älteste Schicht als eine „Prophetenwortgeschichte" (vgl. auch *von Rad*, ThAT II, 42 Anm. 2). Dagegen seien v. 1–16.23 der Isebelschicht (= Schicht des „Redaktors") zuzuweisen.
Gegen diese Auffassung erheben sich m. E. folgende Bedenken:
1. Es ist fraglich, ob I 21,17–20* wirklich als eine in sich geschlossene Einheit verstanden werden kann. Solange die Existenz einer Gattung „Prophetenwortgeschichte" nicht als gesichert anzusehen ist (vgl. *Fohrer*, Elia 50f.), wird man mit der Annahme eines fast ausschließlich aus Wortüberlieferung bestehenden Kerns von I 21 vorsichtig sein müssen.
2. Auch die Argumente *Stecks* (Überlieferung 41f.) gegen eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit von v. 1–16 und v. 17ff. sind nicht ganz überzeugend: Daß der Mordvorwurf gegenüber Ahab v. 19a durch das v. 1–16 Erzählte nicht motiviert sei, ist etwas spitzfindig. Ahab ist natürlich dadurch, daß er Isebel gewähren läßt, mitschuldig. Und die Schwierigkeit, daß v. 1–16 nicht davon berichtet, daß die Hunde Naboths Blut geleckt haben, obwohl v. 19b dies voraussetzt, beseitigt man am besten mit *Jepsen* (Nabi 59 Anm. 1, auch Quellen, Tabellenanhang; vgl. auch *Miller*, VT 17,315f.) dadurch, daß man v. 19b als späteren Einschub versteht (darauf deutet auch das doppelte

Für das Thema unseres Exkurses sind nun die Schlußfolgerungen von besonderer Wichtigkeit, die *Steck* aus diesen Ergebnissen für die Datierung der Eliaerzählungen zieht. Den Angelpunkt seiner Datierung stellt seine Ansetzung der Isebelschicht dar. Er geht hierbei davon aus, daß Isebel nach dem Tode Ahabs das Amt der Königinmutter ausgeübt und in dieser Funktion eine Hegemonie des kanaanäischen Elements in Israel angestrebt hat, und nimmt in diesem Zusammenhang an, daß sie auch nicht vor Gewaltmaßnahmen gegen die Jahwepropheten zurückgeschreckt sei. Die Ausbildung der Isebelschicht (von ihm als „redaktionelle Überlieferungsstufe" bezeichnet) will er nun als Reaktion auf diese Verfolgungserfahrung (vgl. besonder I 18,13 und 19,1–3a*α*) verstehen[247] und setzt sie daher kurz nach der Verfolgungszeit durch Isebel an, also in der Frühzeit Jehus[248]. Für die von dieser „redaktionellen" Schicht bearbeiteten Erzäh-

ודברת אליו לאמר כה אמר יהוה in v. 19, das man nicht textkritisch, wie zuletzt *Steck*, Überlieferung 42 Anm. 1, sondern literarkritisch erklären sollte). Durch die Annahme, daß v. 1–16 *nach* v. 17ff. entstanden ist, ist dieses Problem jedenfalls kaum zu lösen: In einem solchen Fall hätte der Verfasser von v. 1–16 wohl mit ziemlicher Sicherheit das Hundemotiv von v. 19b in seine Erzählung aufgenommen.

3. Überhaupt ist zu fragen, ob bei der Nabothtradition mit einer alten Elia-Ahab-Schicht gerechnet werden kann. Schon *Hölscher* (Profeten 177; vgl. Geschichte 96 Anm. 3) hat darauf hingewiesen, daß II 9,25f. nichts davon weiß, daß *Elia* der Übermittler des wegen der Nabothaffäre an Ahab ergehenden Jahwespruches war. Dies läßt den Verdacht aufkommen, daß zur Zeit der Einfügung dieses Spruches in die Jehuerzählung, also in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts (vgl. oben S. 27), die Nabothtradition noch nicht mit der Eliagestalt verbunden war (vgl. neuerdings *Eißfeldt*, Fschr. Rost 56, und auch *Miller*, VT 17,316, der allerdings auch die Ahabgestalt für sekundär innerhalb der Nabothtradition hält). *Steck*, Überlieferung 47, will das Fehlen des Namens Elias zwar damit erklären, daß II 9,25f. von Kreisen der Beamtenschaft formuliert sei, die das Traditionsgut der Eliaüberlieferung nicht gekannt hätten. Aber auch in diesem Fall ist nicht zu verstehen, weshalb der Name einer so bekannten Gestalt wie Elia, gehörte sie wirklich ursprünglich in die Nabothtradition hinein, nicht genannt wird, zumal II 9,25f. ein besonderes Interesse daran zeigt, die beim Ergehen des Jahwespruchs anwesenden Personen (Ahab, Jehu, Bidkar) namentlich zu nennen.

4. Gegen eine Parallelisierung von I 21,1–16 und der Isebelschicht von I 17–19 spricht schließlich die unterschiedliche Zeichnung Isebels, auf die insbesondere *Fohrer* (Elia 41f.) aufmerksam gemacht hat. Im Unterschied zur Isebelschicht von I 17–19 ist in I 21,1–16 Isebel noch nicht als kompromißlose Verfolgerin des Jahweglaubens gezeichnet. Hier wird sie vielmehr nur als Vertreterin eines königlichen Absolutismus verstanden, die sich sogar der Bräuche der Jahwegemeinde bedient (vgl. 21,9), um in Jesreel königliche Interessen durchzusetzen.

247. Überlieferung 53–71.

248. Überlieferung 83–90.

lungen von I 17,1–19,6 (mit Ausnahme von I 17,7–24[249]) ergibt sich aus dieser Datierung, daß sie schon aus der Zeit der Omriden stammen müssen[250].
Zur Ermittlung der Entstehungszeit der Horebszene geht *Steck* von der Jahwerede I 19,15–18 aus. Er weist darauf hin, daß der Restgedanke von I 19,18 eine Lage voraussetzt, „in der die Befürchtung Raum hatte, daß Jahwe Israel völliger Vernichtung anheimgibt"[251], und versucht zu zeigen, daß eine solche Situation seit der israelitischen Staatenbildung erstmals zur Zeit der Kämpfe zwischen Joahas und Hasael am Ende des 9. Jahrhunderts eingetreten sei[252]. Daß die Horebszene diese Lage reflektiere, werde insbesondere an der hervorgehobenen Anfangsstellung des Namens Hasael in v. 15–17 deutlich[253]. Auch die Klage Elias über den Abfall des Volkes von Jahwe (v. 10.14) passe gut in die Situation unter Joahas[254]. Es sei nämlich damit zu rechnen, daß auch unter Jehu und Joahas „das dem Baalskult zugewandte, synkretistische Religionswesen in der Bevölkerung des Nordreiches weiterhin fortlebte" und „daß sich die Elia verbundenen Kreise angesichts dieser inneren Situation des Volkes unter Joahas auf völlig verlorenem Posten sahen"[255].
Bei einer genaueren Überprüfung dieser Thesen *Stecks* zeigt sich jedoch, daß die von ihm konstruierten zeitgeschichtlichen Bezüge der Eliaerzählungen mehrmals im Widerspruch zu historischen Fakten stehen. Es sind insbesondere folgende Beobachtungen, die gegen die Richtigkeit seiner Datierungsvorschläge sprechen:
1. Die für *Stecks* Datierung der Isebelschicht grundlegende Hypothese einer Verfolgung des Nabitums zur Zeit Jorams ist kaum wahrscheinlich zu machen. Die Ausführungen *Stecks*[256] dürften zwar gezeigt haben, daß Isebel zur Zeit Jorams das Amt der Königinmutter ausgeübt hat (vgl. hierzu besonders die wohl auf sie zu beziehende Bezeichnung גבירה[257] in II 10,13[258]) und daß sie in dieser Funktion das kanaanäische Element in Israel besonders protegierte. Demgegenüber ist die Annahme, es sei in diesem Zusammenhang zu blutigen Verfolgungen von Jahwepropheten gekommen, höchst unwahrscheinlich. Wäre etwas Entsprechendes vorgefallen, so hätte die Erzählung II 9,1–10,27 diesen Rechtfertigungs-

249. Vgl. ebd. 9f.
250. Gleiches gilt nach *Steck* (ebd. 132) für den Kern der Nabotherzählung I 21 und der Ahasjaerzählung II 1.
251. Ebd. 91.
252. Ebd. 92–95.
253. Ebd. 96.92 Anm. 6.
254. Ebd. 98–102.
255. Ebd. 101.
256. Ebd. 53–71.
257. Vgl. hierzu KBL, 3. Aufl. 166a.
258. So auch *Gunkel*, Elisa 82; *Montgomery*, ICC 274.399; *Alt*, Kleine Schriften III, 282; *Bach*, RGG III, 575. Vgl. auch *Molin*, ThZ 10,173; *Donner*, Fschr. Friedrich 108.

grund für die Jehurevolution sicher nicht verschwiegen. Es ist bezeichnend, daß 9,22 nur prokanaanäische Kultmaßnahmen Isebels, dagegen nicht Maßnahmen gegen Jahweanhänger angreift.

2. Gegen die Datierung der Eliaerzählungen ins 9. Jahrhundert spricht außerdem die Tatsache, daß sich in der Geschichtsdarstellung dieser Erzählungen zahlreiche falsche historische Angaben über dieses selbe 9. Jahrhundert finden. *Steck* selbst sieht diese Widersprüche zwischen der Eliatradition und der historischen Wirklichkeit. Er versucht sie allerdings von der diese Erzählungen gestaltenden „Denkbewegung" her zu erklären, die keinerlei Wert auf Information und historische „Stimmigkeit" lege, sondern der es einzig und allein um Geschichtsbeurteilung von Jahwe her gehe[259]. Wenn man *Steck* auch in dieser Charakterisierung der Eliaüberlieferung grundsätzlich recht geben muß, so scheint er mir doch den Gegensatz von Historie und Geschichtsbeurteilung zu überspannen. In einer Erzählung des 9. Jahrhunderts kann keine Angabe enthalten sein, deren historische Unrichtigkeit im 9. Jahrhundert noch allgemein bekannt sein mußte. Zur Verdeutlichung möchte ich nur auf folgendes aufmerksam machen:

a) Die Isebelschicht von I 17–19 behauptet, daß es zur Zeit Ahabs sowohl zu einer Verfolgung der Jahwepropheten durch Isebel (18,13; 19,2) als auch zur Tötung von 450 Baalspropheten durch Elia (18,40; 19,1) gekommen sei. Diese Angaben widersprechen allem, was wir sonst über die Zeit Ahabs wissen, und sind mit Sicherheit unhistorisch. Daß eine solche die politische Situation unter Ahab völlig verkennende Darstellung bereits 10–20 Jahre nach dem Tode Ahabs entstanden sei, wie *Steck* annimmt, halte ich für ausgeschlossen.

b) Der zur Horebszene gehörende Vers I 19,17 setzt voraus, daß die Verwüstung Israels durch Hasael (vor allen Dingen zur Zeit des Joahas: 818–802) etwa gleichzeitig mit der Jehurevolution (845) ist. *Steck*[260] weist mit Recht darauf hin, daß die Reihenfolge Hasael–Jehu–Elisa nicht auf ein „zeitliches Nacheinander" bezogen werden darf, sondern daß hier an ein „zeitliches Nebeneinander" innerhalb eines längeren Zeitabschnittes gedacht ist. Daß dieser Vers jedoch, wie *Steck* meint, schon am Ende des 9. Jahrhunderts entstanden sei und man also schon zur Zeit der noch nicht entschiedenen Aramäerkämpfe auf das vorherige halbe Jahrhundert als auf einen in sich geschlossenen Zeitabschnitt zurückgeblickt habe, ist m. E. völlig undenkbar.

3. Zum Schluß noch ein traditionsgeschichtliches Argument: Wie unten[261] zu zeigen sein wird, ist bei der Entwicklung der Ahabschicht von I 17–19, die von der Isebelschicht bereits vorausgesetzt wird, mit so komplizierten überlieferungsgeschichtlichen Vorgängen zu rechnen, daß dieser Teil der Eliatradi-

259. Vgl. besonders Überlieferung 136f.
260. Überlieferung 92.
261. S. 183–187.

tion kaum schon in den bei *Steck* dafür in Frage kommenden 10–20 Jahren der Zeit Ahabs und Jorams entstanden sein kann[262].
Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, eigene Datierungsvorschläge für die verschiedenen Schichten der Eliatradition auszuarbeiten. Ich möchte mich im folgenden deshalb darauf beschränken, zwei kurze Überlegungen zu der Frage anzustellen, in welchen Zeiträumen man die Entstehungszeit der Isebelschicht und der Horebszene ungefähr zu suchen haben wird:
1. Die Erzählung I 21* kann, wie insbesondere der für den König von Israel benutzte Titel „König von Samaria" zeigt, nicht vor dem Untergang des Nordreichs entstanden sein[263]. Nun weicht das Isebelbild dieser Erzählung in einem entscheidenden Punkt von dem der Isebelschicht in I 17–19 ab: Isebel ist hier noch nicht wie in der Isebelschicht von I 17–19 als Verfolgerin des Jahweglaubens verstanden[264]. Wenn nun somit in I 21* eine ältere Traditionsstufe als in der Isebelschicht von I 17–19 vorliegt, dann kann diese Isebelschicht auch nicht mehr aus dem Nordreich stammen[265].
2. Das Hauptcharakteristikum der spätesten Schicht von I 17–19, der Horebszene, war, daß hier das Volk als Ganzes zum Gegenüber Elias wurde. Daß innerhalb einer Überlieferung, die zentral von dem Gegensatz Prophet–König bestimmt ist, eine so radikale Akzentverschiebung stattfindet, muß nun in einer grundsätzlichen Situationsveränderung der Überlieferungsträger ihre Ursache haben. Eine solche radikale Situationsveränderung gab es aber eigentlich nur im Jahre 587, als nach dem israelitischen auch das judäische Königtum unterging. Terminus a quo für die Entstehung der Horebszene ist dann das Jahr 587.

## 4. Die Jahwebearbeitung

Die Situation, in die diese die Sukzessorsammlung und die Wundergeschichtensammlung vereinigende Redaktion hineinsprechen will, wird deutlich an ihrer Bearbeitung von 6,8–23. Der Verfasser der Jahwebearbeitung betont hier mit der Einfügung der Frage des Dieners (v. 15b) die hoffnungslose Lage, in der

262. Vgl. hierzu auch *Fohrers* Besprechung von *Stecks* Arbeit in ZAW 80,284.
263. Vgl. dazu oben S. 27 Anm. 56.
264. Vgl. dazu oben Anm. 246.
265. Welche konkreten Erfahrungen zur Ausbildung des Motivs der Prophetenverfolgung geführt haben, ist schwer zu entscheiden. Man kann an die Verfolgung unter Jojakim (Jer 26,7–19.20–24; 36,26) oder vielleicht auch schon an Verfolgungen unter Manasse (vgl. die Ausführungen des Dtr. in II 21,1–18, die wohl zu Recht von Widerstand gegen die kultpolitischen Maßnahmen Manasses und in diesem Zusammenhang in v. 16 von Verfolgungen sprechen, und dazu *Bach*, RGG IV, 708; *Soggin*, BHH II,1137) denken. Für eine Prophetenverfolgung im Nordreich gibt es dagegen keinerlei Anhaltspunkte: Am 7,10–17 stellt einen Einzelfall dar.

sich der von den Aramäern umzingelte Elisa befindet. Mut kann in dieser Situation nur der bewahren, der wie der Prophet die Situation sub specie der himmlischen Welt sehen kann (v. 17f.). Die Tendenz dieser Bearbeitung erinnert an die der Prophetenbearbeitung in 6,24–7,20, in der der Prophet ebenfalls in einer hoffnungslosen Situation zur Hoffnung aufruft. Wahrscheinlich wird man daher die Jahwebearbeitung wie die Prophetenbearbeitung der Kriegserzählungensammlung in die Exilszeit zu datieren haben.
Zur Kriegserzählungensammlung ergibt sich noch eine weitere Parallele. Der zur Jahwebearbeitung gehörende Hinweis Elisas in 4,27bγδ, daß Jahwe ihm den Tod des Sohnes der Sunamitin nicht mitgeteilt habe, geht davon aus, daß im Normalfall Jahwe dem Propheten alle Geheimnisse offenbart[266]. Hier liegt eine Vorstellung vor, die sich ähnlich in der deuteronomistischen Stelle Am 3,7 („der Herr Jahwe tut nichts, ohne daß er seinen Plan seinen Knechten, den Propheten, geoffenbart hat") findet. Das gleiche hatten wir oben[267] für die Prophetenbearbeitung der Kriegserzählungensammlung festgestellt.
Auf der anderen Seite besteht jedoch ein wichtiger theologischer Unterschied zur Prophetenbearbeitung: Dort ist der Prophet nur Verkünder des דבר יהוה. Hier dagegen bleibt seine Person im Mittelpunkt des Interesses. Er ist der zentrale Mittler zu den Kräften und Geheimnissen der himmlischen Welt[268].
Für eine zeitliche Differenzierung zwischen Jahwebearbeitung und Prophetenbearbeitung kann dieser Unterschied nun aber kaum herangezogen werden. Vielmehr dürfte er auf die verschiedene Herkunft der beiden Bearbeitungsschichten zurückzuführen sein: Während bei der Prophetenbearbeitung nichts für eine Herkunft aus Nabikreisen spricht[269], deutet bei der Jahwebearbeitung die besondere Herausstellung der Person des Propheten auf einen Verfasser hin, der mit den Nabis eng verbunden war. Eine genauere Angabe über die Entstehungszeit der Jahwebearbeitung ist also nicht möglich: Man wird sich mit der Eingrenzung auf das 6. Jahrhundert zufrieden geben müssen.

### 5. Die Gottesmannbearbeitung

Der terminus a quo für die Entstehung der Gottesmannbearbeitung wird einmal von der Abfassungszeit der Prophetenbearbeitung und zum andern von der Abfassungszeit der Jahwebearbeitung gebildet. Dies ergibt sich aus unserer obigen Annahme[270], daß es sich bei der Gottesmannbearbeitung um die endgültige Redaktion der Elisatradition handelt, von der sowohl die Vereinigung der Sukzessor- und Wundergeschichtensammlung durch die Jahwebearbeitung als auch die Zusammenstellung der Kriegserzählungensammlung durch die Propheten-

266. Vgl. *Plöger*, Prophetengeschichten 58.
267. S. 34f.
268. Vgl. oben Anm. 101.
269. Vgl. oben S. 69 Anm. 194.
270. S. 86–89.

bearbeitung vorausgesetzt werden. Da wir beide Bearbeitungen in das 6. Jahrhundert datierten, wobei bei der Prophetenbearbeitung wohl eher an die zweite Hälfte dieses Jahrhunderts zu denken ist[271], ist für die Gottesmannbearbeitung in die nachexilische Zeit, wahrscheinlich in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts, hinunterzugehen.

Dieses Ergebnis wird durch folgende Beobachtungen bestätigt:

1. Das Verständnis Israels als einer politisch rein passiven Größe[272] ist erst möglich geworden mit dem Ende der staatlichen Existenz Israels im Jahre 587.
2. Das stärkere Hervortreten von Problemen des kreatürlichen Bereichs[273] spricht ebenfalls für eine Entstehung der Gottesmannbearbeitung in nachexilischer Zeit. Eine ähnliche Entwicklung zeigt sich bei der nachexilischen Schriftprophetie, bei der Dürre und Heuschreckenplagen eine zentrale Rolle spielen (vgl. Hag 1,10f.; Mal 3,10f.; Jo 1f.[274]). Auch in den aus nachexilischer Zeit stammenden eschatologischen Zusätzen der vorexilischen Prophetenbücher wird die gleiche Gewichtsverlagerung auf den kreatürlichen Bereich sichtbar (vgl. nur Jes 11, 6–9[275]; Am 9,13f.[276]).
3. Auch die theologischen Auffassungen der Gottesmannbearbeitung weisen in exilisch-nachexilische Zeit. Der „Monotheismus" von 5,15 (Israels Gott ist der einzig wirkliche, d.h. geschichtsmächtige Gott) entspricht etwa dem Deuterojesajas[277]. Zu diesem exilisch-nachexilischen „Monotheismus" paßt im übrigen auch der Vorschlag von 5,17, einen Jahwekult im Ausland auf zwei Maultierlasten israelitischen Landes zu errichten: Die Auffassung, daß ein fremdes Land unrein ist und ein Opferkult für Jahwe daher im Ausland nicht stattfinden kann, blieb auch in exilisch-nachexilischer Zeit bestehen[278].
4. Für eine nachexilische Datierung der Gottesmannbearbeitung spricht außerdem die Tatsache, daß sich 5,15–19a* mit Proselytenproblemen beschäftigt[279]. Nach allem, was wir wissen, hat sich ein jüdisches Proselytentum erst in nachexilischer Zeit entwickelt[280].

271. Siehe oben S. 68f.
272. Vgl. oben S. 85f.
273. Vgl. oben S. 88f.
274. Zur nachexilischen Ansetzung von Jo 1f. vgl. *Fohrer*, Einleitung 471. Anders neuerdings *Rudolph*, Fschr. Rost 193–198.
275. Zur Datierung von Jes 11,1–9 in nachexilische Zeit vgl. *Fohrer*, Jesaja I,166; *Lescow*, ZAW 79,190; so jetzt auch *Kaiser* mdl. (vgl. Einleitung 178, gegen ATD 17,123f.).
276. Zur nachexilischen Ansetzung von Am 9,13–15 vgl. zuletzt *Wolff*, BK 14,2,138.
277. Vgl. nur 41,21–29.
278. Vgl. hierzu nur den nachezechielischen Zusatz Ez 4,13 und *Noth*, GI 268. Zur Unmöglichkeit eines Jahwekultes im Ausland vgl. noch grundsätzlich 1 Sam 26,19 und dazu *Hertzberg*, ATD 10,171.
279. Vgl. hierzu oben S. 78.
280. Vgl. hierzu *Lohse*, RGG IV,971; *Dalbert*, BHH III,1515.

5. Schließlich noch eine Bemerkung zur Terminologie: Das in 5,18 von der Gottesmannbearbeitung zweimal gebrauchte Verb סלח ist, wie *Köhler* gezeigt hat[281], ein Lieblingswort der exilisch-nachexilischen Zeit[282].

## 6. Die Nachträge

Wir müssen bei den in unserer literarkritischen Analyse als Nachträge bezeichneten Stellen 2,16–18*; 5,5b*.15b–17aα*.19b–27; 8,9aα*; 13,20f. zwei verschiedene Arten unterscheiden. Während die Nachträge in c. 2; 5 und 8 lediglich Einfügungen in andere Erzählungen darstellen, bildet das Stück 13,20f. eine in sich geschlossene literarische Einheit, deren Nachtragscharakter nur darin besteht, daß sie erst nach der Gottesmannbearbeitung in die Königsbücher eingefügt worden ist.

*a) 2,16–18*; 5,5b*.15b–17aα*.19b–27; 8,9aα*.* Zunächst zu der ersten Art von Nachträgen! Hier gehen der Nachtrag von c. 2 und der von c. 5 möglicherweise auf den gleichen Verfasser zurück. Dafür spricht, daß sich das Verb פצר qal („in jemanden dringen") innerhalb der Königsbücher nur in diesen beiden Stücken findet (2,17; 5,16 und wahrscheinlich auch 5,23[283]). Auch stimmen beide Nachträge in der negativen Beurteilung der Umgebung Elisas überein. In 2,16–18* werden die Prophetenjünger als ungläubig und ungehorsam dargestellt, und 5,19b–27 prangert die skrupellose Bereicherungssucht Gehasis an, wobei Gehasi hier wohl als Repräsentant bestimmter prophetischer Kreise verstanden ist.

Da der Nachtrag von c. 5 die Gottesmannbearbeitung dieses Kapitels voraussetzt, bildet deren Entstehungszeit, also die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts, den terminus a quo für die Abfassungszeit dieses Stückes. Genauere Angaben lassen sich kaum machen. Mit der Käuflichkeit von Propheten ist wie in vor-

281. Theologie 208f.

282. Vgl. nif. nur in P: Lev 4,20.26.31.35; 5,10.13.16.18.26; 19,22; Num 15,25.26.28 (vgl. *Elliger*, HAT I,4,71 Anm. 32); qal in P: Num 30,6.9.13 (vgl. *Elliger*, ebd. Anm. 33); in dtr. Stellen der Königsbücher: I 8,30.34.36.39.50 (= 2 Chr 6,21.25.27.30.39); II 24,4; außerdem noch Jes 55,7; Klgl 3,42; Da 9,19; 2 Chr 7,14. Ein sicher vorexilischer Beleg findet sich nur in Am 7,2. Die beiden von *Köhler* für E in Anspruch genommenen Stellen Ex 34,9; Num 14,19f. müssen nach *Noth* (ÜP 33f.) als sekundäre Nachträge zu J verstanden werden, so daß auch bei ihnen die Möglichkeit erst exilisch-nachexilischer Entstehung gegeben ist (vgl. hierzu oben S. 69 Anm. 198). An bisher nicht genannten Belegen kommen noch hinzu ein Beleg im Deuteronomium (29,19), sechs Belege im Jeremiabuch (5,1.7; 31,34; 33,8; 36,3; 50,20) und zwei Belege in den Psalmen (25,11; 103,3). Die meisten dieser Stellen stammen wohl auch erst aus exilisch-nachexilischer Zeit.

283. Vgl. unten Anhang, Text 10 Anm. 118.

exilischer Zeit so auch in nachexilischer Zeit[284] immer zu rechnen[285]. Entsprechendes gilt für 2,16–18*.
Auch bei der Zufügung in 8,9aα ist eine genaue Datierung kaum möglich. Wahrscheinlich ist die Vorstellung, daß dem Propheten die Kostbarkeiten von Damaskus gebracht werden, mit der nachexilischen Erwartung, daß die Völker ihre Schätze nach Jerusalem bringen werden (vgl. Jes 60), verwandt.
*b) 13,20f.* Bei 13,20f. ist im Unterschied zu den bisher behandelten Nachträgen damit zu rechnen, daß es sich um eine Anekdote aus der alten Elisatradition handelt. Ihre historischen Vorstellungen von der Zeit unmittelbar nach dem Tode Elisas machen einen zuverlässigen Eindruck: Man wird in der Periode der militärischen Überlegenheit der Aramäer, die ja nach 13,14–17* über den Tod Elisas hinaus andauerte, mit einem Vordringen der Moabiter im Ostjordanland zu rechnen haben[286], und es ist wahrscheinlich, daß es in diesem Zusammenhang auch zu gelegentlichen Raubzügen der Moabiter in das angrenzende Westjordanland[287] kam. Das Stück 13,20f. dürfte daher kurz nach dem Tode Elisas zu Beginn des 8. Jahrhunderts entstanden sein.

284. Ein Beispiel aus nachexilischer Zeit bietet Neh 6,10–14 (vgl. besonders v. 12).
285. Etwas seltsam ist, daß die Gehasiepisode mit einem Ophel in Samaria rechnet (5,24). In der sonstigen alttestamentlichen Überlieferung ist nur von einem Jerusalemer Ophel die Rede (Jes 32,14; Mi 4,8; Neh 3,26f.; 11,21; 2 Chr 27,3; 33,14. Die Meschainschrift kennt in Z. 22 allerdings auch einen Ophel in Qeriḥō; zu Qeriḥō vgl. *Röllig*, KAI II, 172 zu Z. 3). Vielleicht projiziert der Verfasser der Gehasiepisode Zustände des nachexilischen Jerusalem in das vorexilische Samaria. Neh 3,26 und 11,21 zeigen, daß in nachexilischer Zeit Tempelsklaven ihre Wohnung auf dem Jerusalemer Ophel hatten. Für die Kultpropheten gilt möglicherweise Entsprechendes. Über Spekulationen ist hier allerdings nicht hinauszukommen.
286. Vgl. oben S. 63–65.
287. Es ist bei 13,20f. an die Gegend um den Gilgal zu denken (vgl. unten S. 175).

## E. Die Einfügung der Elisaerzählungen in die Königsbücher

### *I. Das Verhältnis von Gottesmannbearbeitung und deuteronomistischer Bearbeitung*

Wir hatten oben[1] gesehen, daß der Verfasser der Gottesmannbearbeitung als der Redaktor, der die Elisaerzählungen in die Königsbücher einfügte, verstanden werden muß. Es ist nun im folgenden zu klären, ob dieser Redaktor mit dem deuteronomistischen Verfasser der Königsbücher identifiziert werden kann[2]. Bei der Entscheidung dieser Frage sind vor allen Dingen zwei Beobachtungen zu berücksichtigen:

1. C. 2 und 13,14ff. stehen außerhalb des dtr. Rahmens der Königsbücher[3]. Was c. 2 betrifft, so gilt diese Feststellung allerdings nur für den masoretischen Text. Die Septuaginta bringt die Rahmenformulierungen für Joram sowohl vor als auch nach c. 2 (1,18a–d und 3,1–3). Einige Exegeten[4] sind nun der Meinung, daß G in 1,18a–d die ursprüngliche Stellung der Eingangsnotiz für Joram überliefert habe. 3,1–3 G sei als spätere Angleichung an M zu beurteilen. Gegen diese Ansicht sprechen jedoch folgende Überlegungen: M ist lectio difficilior. Daß man M in G änderte, erklärt sich ohne weiteres von dem Bestreben her, c. 2 in den Rahmen der Königsbücher einzubeziehen. Die von den oben genannten Exegeten postulierte umgekehrte Textentwicklung ist dagegen kaum verständlich zu machen. Der Erklärungsversuch *Eißfeldts*, die Ausklammerung der Erzählung c. 2 aus dem dtr. Rahmen „könnte etwa aus der Erwägung heraus geschehen sein, daß der Prophet Elisa sein Amt vor dem König Joram angetreten haben müsse"[5], überzeugt nicht. Außerdem hinterläßt der Text von 1,18a–d G nicht den Eindruck, daß er der ursprüngliche Text der Eingangsnotiz für Joram ist: In v. 18a G sind die beiden Sätze von 3,1 M etwas unglücklich in einen Satz zusammengezogen[6]. V. 18d ist offensichtlich ein späterer Zusatz,

1. S. 86–89. 2. So *Noth*, ÜSt 79.83f.

3. Hierauf ist besonders von *Steuernagel*, Einleitung 369; *Hölscher*, Eucharisterion I,184–187, und neuerdings auch von *Miller*, JBL 85,450f. hingewiesen worden. Auch *Eißfeldt*, Einleitung 394, und *Noth*, ÜSt 83f., machen auf diesen Tatbestand aufmerksam, ohne jedoch – im Gegensatz zu *Steuernagel, Hölscher* und *Miller* – redaktionsgeschichtliche Schlüsse daraus zu ziehen. *Jepsen*, Nabi 74 Anm. 2, will die Tatsache, daß II 2.4–8 nicht in den dtr. Rahmen eingegliedert sind, damit erklären, daß bei ihnen nicht erkennbar gewesen wäre, in welche Zeit sie gehörten. Gegen diese Erklärung spricht jedoch, daß auch die in die Zeit des Joas datierte Erzählung 13,14ff. außerhalb des dtr. Rahmens steht.

4. *Klostermann*, SZ 3,397; *Benzinger*, KHC 9,128; *Šanda*, EH 9,2,18.

5. Einleitung 394.

6. Auffällig ist nur, daß 1,18a G *καὶ Ιωραμ υἱὸς Αχααβ βασιλεύει ἐπὶ Ισραηλ ἐν Σαμαρείᾳ* 3,1aαβ M exakter wiedergibt als 3,1 G *καὶ Ιωραμ υἱὸς Αχααβ ἐβασίλευσεν ἐν Ισραηλ.*

der darauf aufmerksam machen will, daß es unter Joram zur Katastrophe des Hauses Ahab gekommen ist. Auch die Lesung ὡς οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ 1,18b statt כאביו 3,2 und die Einfügung von καὶ συνέτριψεν αὐτάς (sc. τὰς στήλας τοῦ Βααλ) hinter 3,2 M in 1,18c G stellen eindeutig sekundäre Änderungen dar. Daß die Eingangsformel für Joram ihren ursprünglichen Platz in 3,1–3 hat, ist daher nicht zu bestreiten[7]. Stand nun aber c. 2 außerhalb des Rahmens der Königsbücher, so legt sich der Verdacht nahe, daß dieses Kapitel noch nicht vom Verfasser des dtr. Rahmens, sondern erst von einem späteren Redaktor in die Königsbücher eingefügt wurde[8].

Das gleiche gilt nun von der Erzählung von Elisas letzter Tat in 13,14–19 und dem dazugehörigen redaktionellen Abschnitt 13,22–25[9], die hinter der Schlußformel für Joas von Israel 13,12 und vor der Eingangsformel für Amazja von Juda 14,1–4 stehen. Allerdings ist auch hier der Befund nicht ganz eindeutig: In 14,15f. folgt nämlich eine Wiederholung der Schlußformel für Joas von Israel. Entsprechend seiner Meinung bei c. 2 will *Eißfeldt*[10] auch hier 14,15f. als die ursprüngliche Stelle dieser Schlußformel ansehen[11]. Aber auch hier läßt sich seine Meinung nicht wahrscheinlich machen. Gegen sie spricht vor allen Dingen daß die Schlußformel von 14,15f. etwas ungeschickt innerhalb der Rahmenformeln für den judäischen König Amazja steht. Es ist daher näherliegend, anzunehmen, daß es sich bei 14,15f. um eine versehentliche Wiederholung handelt, die durch die Erwähnung des Joas im Kriegsbericht 14,8–14 hervorgerufen wurde[12]. Somit scheint ebenso wie c. 2 auch 13,14–25* noch nicht vom Verfasser des dtr. Rahmens in die Königsbücher eingefügt worden zu sein.

Wahrscheinlich ist dies so zu erklären, daß G (oder die hebräische Vorlage von G) M las und 3,1aαβ M an der Stelle von 1,18a G brachte, den Rest von 3,1–3 M dagegen an der ursprünglichen Stelle beließ und die dann entstehenden Lücken mit einer Paraphrase des fehlenden Textes auffüllte. Wenn diese Vermutung stimmt, dann hätte G die Eingangsnotiz für Joram nicht von 3,1–3 nach 1,18aff. versetzt, sondern sie von vornherein verdoppelt.

7. Vgl. *Kittel*, HK 1,5,184; *Eißfeldt*, HSAT I,544 Einl. zu 2,1ff. (im Gegensatz zu Einleitung 394); *Montgomery*, ICC 341.
8. Vgl. *Eißfeldt*, HSAT I,544.
9. 13,14–19.22–25 muß wohl als eine in sich geschlossene Einheit verstanden werden, in der Weissagung und Erfüllung zusammengefaßt sind. Für die Zusammengehörigkeit spricht neben der Tatsache, daß der gesamte Abschnitt 13,14–25* außerhalb des dtr. Rahmens steht, der Befund, daß sowohl 13,14–19 als auch 13,22–25 – im Unterschied zum dtr. Rahmen in 13,1–9 – das Aufhören des aramäischen Druckes auf Israel erst unter Joas ansetzen.
10. HSAT I,562 Einl. zu 13,10ff., ebenso Einleitung 394.
11. So auch *Montgomery*, ICC 434; *Médebielle*, LStB 3,746; *de Vaux*, JerB 183 Anm. c.
12. So *Noth*, ÜSt 84 Anm. 7; vgl. auch *Kittel*, HK 1,5,261; *Burney*, Notes 317; *Gray*, OTL 553.

2. Zwischen dem dtr. Stück 13,1–9 und dem zur Gottesmannbearbeitung gehörenden Abschnitt 13,18–25* besteht ein grundsätzlicher Widerspruch: Nach 13,5 gab Jahwe Israel bereits unter Joahas einen Helfer (מושיע), der es von den Aramäern befreite[13]. Nach der Auffassung von 13,14–25* kam es jedoch erst unter Joas zu Siegen über die Aramäer[14].
Beide Beobachtungen zeigen, daß der Verfasser der Gottesmannbearbeitung als der die Elisaerzählungen in die Königsbücher einfügende Redaktor nicht mit dem dtr. Verfasser des Rahmens der Königsbücher identifiziert werden kann[15].

## *II. Die Einfügung der Kriegserzählungensammlung in die Königsbücher*

Nach diesem Ergebnis stellt sich die Frage, ob alle Stücke der Elisatradition erst von der Gottesmannbearbeitung in die Königsbücher eingefügt wurden oder ob ein Teil davon sich bereits vor der Gottesmannbearbeitung in den Königsbüchern befunden hat. Zu den Teilen der Elisatradition, die von der Gottesmannbearbeitung eingefügt wurden, sind nun sowohl die außerhalb des dtr. Rahmens stehenden Partien als auch die Stücke zu rechnen, die vor ihrer Einfügung in die Königsbücher mit diesen verbunden waren: Dies gilt für c. 2 und die zu diesem Kapitel gehörende kombinierte Sukzessor-/Wundergeschichtensammlung, also für I 19,19–21*; II 2*; 4,1–41; 6,1–23a; 8,1–6*. Ebenso ist neben 13,14–17* an die in der gleichen Form bearbeiteten Erzählungen 5,1–14* und 8,7–15* zu denken[16]. Sind diese Überlegungen zutreffend, dann

13. Wer mit diesem Helfer gemeint ist, ist strittig: Die meisten Exegeten denken an Jerobeam II. (vgl. *Thenius*, KeH 9,346; *Klostermann*, SZ 3,437; *Kittel*, HK 1,5,257; *Stade-Schwally*, SBOT 9,242; *Šanda*, EH 9,2,153; *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 319; *Eißfeldt*, HSAT I,562 Anm. g; *Montgomery*, ICC 433; *Snaith*, IntB III,254; *Mèdebielle*, LStB 3,741f.; *de Vaux*, JerB 182 Anm. b). Sie weisen dafür darauf hin, daß nach II 14,27 Jahwe den Israeliten durch Jerobeam II. „half". *Gray* (OTL 538f.) hat demgegenüber jedoch darauf aufmerksam gemacht, daß nach dem Kontext mit einem Retter zur Zeit des Joahas zu rechnen ist. Er nimmt deshalb an, daß Elisa gemeint sei (so auch *Noth*, ÜSt 84; *van den Born*, BOT 4,2,174; *Miller*, JBL 85,442f.). Wieder andere schlagen im Anschluß an *Winckler* (Geschichte I,154 Anm. 3.166f.) Adadnirari III. von Assur vor (so *Rehm*, EB 101; *Schmökel*, HO 1,2,3,259 Anm. 4; *Mazar*, BA 25,115; *Gottwald*, Kingdoms 82 Anm.89; *Haran*, VT 17,267f.; *Miller*, ZAW 80,341). Für Joas von Israel schließlich entscheidet sich *Benzinger*, KHC 9,162. Wen sich der Dtr. unter dem „Helfer" vorgestellt hat, wird wohl kaum noch mit Sicherheit zu ermitteln sein.
14. Auf diesen Widerspruch haben schon *van den Born* (BOT 4,2,175f.) und *Miller* (JBL 85,442.450) aufmerksam gemacht. Die Meinung *Jepsens*, AfO 14,159. daß sich 13, 3–6 ursprünglich auf Joas beziehe, ist durch nichts begründet.
15. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt *Miller*, JBL 85,450f.
16. Vgl. oben S. 89.

wäre der Teil der Elisaüberlieferung, den wir oben[17] als „die eigentlichen Elisaerzählungen" bezeichneten, in seiner Gesamtheit erst von der Gottesmannbearbeitung in die Königsbücher eingefügt worden.
Im Unterschied zu den eigentlichen Elisaerzählungen sind nun alle Teile der Kriegserzählungensammlung innerhalb des Rahmens der Königsbücher untergebracht[18]. Bei 3,4–27 ist diese Verbindung mit dem Rahmen 3,1–3 schon so fest gewesen, daß der c. 2 einfügende Redaktor es nicht gewagt hat, sie aufzusprengen und c. 2 zwischen 3,1–3 und 3,4ff. zu stellen, wo c. 2 seinem Inhalt entsprechend hätte eingeordnet werden müssen. Es ist daher anzunehmen, daß 3,4ff. und mit diesem Stück die übrige Kriegserzählungensammlung schon vor der Gottesmannbearbeitung in den Königsbüchern gestanden haben.
Aber auch die Kriegserzählungensammlung hat kaum zu der ursprünglichen dtr.[19] Fassung der Königsbücher gehört. Gegen diese Zugehörigkeit spricht in erster Linie, daß zwischen der dtr. Rahmennotiz I 22,39f. und der (bearbeiteten) Kriegserzählung von I 22 ein sachlicher Widerspruch besteht: Die Erzählung von I 22 rechnet mit einem gewaltsamen Ende Ahabs in einer Schlacht bei Ramoth-Gilead, I 22,40a[20] denkt jedoch an einen gewaltlosen Tod Ahabs[21]. Daß der Dtr. nicht mit einem gewaltsamen Tod Ahabs rechnet, wird bestätigt durch eine Betrachtung des dtr. Stückes I 21,27–29. Zwar sehen die meisten Exegeten[22] den Abschnitt als ursprüngliche Fortsetzung der Nabotherzählung I 21,1–20b*a* an, und *Fohrer*[23] und *Steck*[24] beurteilen ihn als einen frühen, vordeuteronomistischen Nachtrag[25]. Gegen eine vordeuteronomistische Ent-

17. S. 17.
18. Die beiden „Ahab"-Erzählungen I 20.22 stehen zwischen I 16,29–33 und I 22,39f., die beiden „Joram"-Erzählungen II 3,4ff.; 6,24ff. nach II 3,1–3.
19. Es ist damit zu rechnen, daß die dtr. Partien der Königsbücher nicht alle von einer Hand stammen (vgl. zuletzt *Debus*, Sünde 114f. und hierzu oben S. 19 Anm. 3). Wenn hier von der dtr. Fassung der Königsbücher gesprochen wird, so ist damit die erste Ausgabe der Königsbücher gemeint, die vom Verfasser der dtr. Rahmenpartien geschaffen wurde.
20. Vgl. oben S. 61 Anm. 155.
21. *Hölscher*, Eucharisterion I,185, schließt daraus – wie wir sehen werden, zu Recht –, daß sich in der dtr. Fassung der Königsbücher die Erzählung von I 22 (und damit auch die dazugehörige Erzählung von I 20) noch nicht befunden habe.
22. Vgl. *Stade-Schwally*, SBOT 9,28; *Eißfeldt*, HSAT I,538 Einl. zu 21,1ff.540, auch Fschr. Rost 51 Anm. 2 (etwas anders Einleitung 392); *Snaith*, IntB III,178; *de Vaux*, JerB 122 Anm. c; *van den Born*, BOT 4,2,124f.
23. Elia 28f.
24. Überlieferung 43.45.
25. Vgl. auch *Schüpphaus*, Diss. 63f., der 21,27–29 dem Redaktor eines vordtr. Geschichtswerks (vgl. dazu oben S. 23 Anm. 35) zuordnen will.
*Steck* (Überlieferung 46 Anm. 3) sieht den speziellen Gebrauch von כנע nif. im Sinne

stehung spricht jedoch, daß v. 29 eine Unglücksweissagung gegen das Haus Ahabs voraussetzt, wie sie erst die dtr. Bearbeitung von I 21 (vgl. v. 21ff.*) bringt[26]. Es bleibt daher am wahrscheinlichsten, v. 27–29 dem Dtr. zuzuschreiben[27]. Bei v. 27–29 handelt es sich nun um ein Stück, das begründen will, weshalb es zu Lebzeiten Ahabs noch nicht zur Erfüllung der von Elia angedrohten Strafen kam. Der Dtr. als der Verfasser dieses Abschnitts setzt offensichtlich voraus, daß es zur Zeit Ahabs keine Ereignisse gegeben hat, die als Strafe Jahwes zu deuten gewesen wären, und kann somit den Bericht über Ahabs Tod in der Schlacht von I 22 nicht kennen[28].
Wird nun I 22 innerhalb der dtr. Fassung der Königsbücher nicht vorausgesetzt, so dürfte dies für die übrigen Teile der Kriegserzählungensammlung entsprechend gelten. Auch diese Sammlung ist somit erst durch einen nachdeuteronomistischen Redaktor in die Königsbücher eingefügt worden[29].

von „sich demütigen" in 21,29 als Stütze für eine vordtr. Abfassung an. Er weist darauf hin, daß von einem „Sich-Demütigen" vor Eintritt des angesagten Unheils nur in I 21,29; II 22,19; 2 Chr 12,6f.; 36,12 (Stellen, die seiner Auffassung nach vorexilisch anzusetzen sind) gesprochen wird, und kritisiert *Jepsen* (Quellen 8.102f.), daß er diesen speziellen Gebrauch von כנע nif. nicht von dem typisch chronistischen (Demütigung nach ergangenem Gericht) unterschieden habe. *Stecks* Argumentation erweist sich jedoch als nicht stichhaltig. Der Befund in der Chronik ist differenzierter, als *Steck* annimmt: 2 Chr 30,11; 33,23 können nämlich der Vorstellung einer Demütigung *nach* bereits eingetretenem Unheil nicht zugeordnet werden (vgl. *Jepsen*, Fschr. Galling 151). Auch daß die die gleiche Anschauung wie I 21,29 vertretende chronistische Stelle 2 Chr 12,6f. vorexilischen Ursprungs sein soll, ist mir nicht einsichtig (vgl. *Rudolph*, HAT I,21,233; auch *Noth*, ÜSt 161). Weiterhin kann auch II 22,19 nicht mit Sicherheit für vordtr. erklärt werden. Die Möglichkeit, daß es sich bei II 22,19 um eine dtr. Stelle handelt, ist zumindest nicht auszuschließen (vgl. *Eißfeldt*, HSAT I,579 Einl. zu 22,1ff.; auch *Noth*, ÜSt 86 Anm. 3, der für II 22,3–23,3 mit der – allerdings dann von ihm nicht vertretenen – Möglichkeit rechnet, „vereinzelte Anklänge an Sprache und Stil von Dtr. könnten auf Bearbeitung durch Dtr. zurückgehen").

26. Vgl. *Jepsen*, Fschr. Galling 147f. und (zur geistesgeschichtlichen Einordnung von 21,27–29) 149f.
27. Vgl. *Kittel*, HK 1,5,158. *Kittel* erwägt allerdings, ob v. 27 nicht noch zur ursprünglichen Nabotherzählung gehört. Doch ist dies unwahrscheinlich, da der Bericht über die Buße Ahabs nur als Einleitung für das Jahwewort v. 28f. sinnvoll ist. Mit nachdtr. Entstehung rechnet *Jepsen* (Quellen 8.102f., auch Fschr. Galling 145–155), der v. 27–29 seinem $R^{III}$ zuschreibt. Vgl. auch *Miller*, VT 17,310.
28. Aus den hier angegebenen Gründen nimmt auch *Miller*, VT 17,313, an, daß I 22 nicht zur „original edition of the Deuteronomic History" gehörte.
29. Da I 21 wohl schon zu der ursprünglichen dtr. Fassung der Königsbücher gehört hat (vgl. aber auch unten Anm. 30), sah sich dieser Redaktor veranlaßt, I 20 und I 22 zu trennen, um so die Erzählung von I 22 als Erfüllung der Drohung Elias in I 21 erscheinen zu lassen.

Zur dtr. Fassung der Königsbücher gehörte von den Elisatradition enthaltenden Stücken lediglich die Erzählung von der Jehurevolution 9,1–10,27[30]. Daß hier eine dtr. Bearbeitung vorgenommen wurde, hat bereits die obige literarische Analyse[31] ergeben. Da sich bei dieser Erzählung keinerlei Anzeichen dafür ergeben, daß sie erst nachträglich in den Rahmen der Königsbücher eingefügt wurde, braucht man hier nicht an die Herkunft von einer späteren dtr. Hand zu denken, sondern wird damit rechnen dürfen, daß sie schon vom dtr. Verfasser des Rahmens der Königsbücher aufgenommen wurde.
Es zeigt sich somit, daß die Elisatraditionen in mehreren Schüben in die Königsbücher eingefügt worden sind. In der dtr. Fassung der Königsbücher war lediglich die Jehuerzählung enthalten. Ein späterer Redaktor fügte die Kriegserzählungensammlung ein, ohne dabei den Rahmen der dtr. Fassung der Königsbücher zu sprengen. Die eigentlichen Elisaerzählungen wurden dann durch die Gottesmannbearbeitung aufgenommen, wobei einige Erzählungen (c. 2; 13,14ff.) außerhalb des Rahmens zu stehen kamen. Noch später gelangten die als Nachträge bezeichneten Stücke in die Königsbücher.
Inwieweit die Redaktionsgeschichte der übrigen Teile der Königsbücher und darüber hinaus des deuteronomistischen Geschichtswerks ähnlich kompliziert verlaufen ist, kann in dieser Arbeit nicht untersucht werden. Doch genügt m. E. das Beispiel der Elisaerzählungen, um die *Noth*sche Hypothese einer einheitlichen Redaktion des deuteronomistischen Geschichtswerks als problematisch erscheinen zu lassen. Eher ist wohl mit einer sukzessiven Entstehung der Königsbücher und auch des deuteronomistischen Geschichtswerks zu rechnen[32].

30. Gegen *Steuernagel*, Einleitung 369; *Hölscher*, Eucharisterion I,186.
Inwieweit die von beiden (*Steuernagel*, ebd.; *Hölscher*, Eucharisterion I,184f.) vertretene These, daß die Eliageschichten auch noch nicht Bestandteil der ursprünglichen dtr. Fassung der Königsbücher gewesen seien, zutreffend ist, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht untersucht werden. Die Klärung dieser Frage wird insbesondere durch den Umstand erschwert, daß man in den Königsbüchern mit mehreren dtr. Händen rechnen muß (vgl. oben S. 19 Anm. 3), so daß man beispielsweise die dtr. Bearbeitung, die sich in der Nabotherzählung I 21 zeigt, nicht mit völliger Sicherheit auf den dtr. Verfasser des Rahmens der Königsbücher zurückführen kann. Neuerdings vertritt *Miller*, JBL 85,449–451, die Meinung, daß von der Eliatradition zwar schon I 21 und II 1 Bestandteile der ursprünglichen dtr. Fassung der Königsbücher gewesen seien, I 17–19 jedoch erst durch eine spätere Redaktion Aufnahme in die Königsbücher gefunden hätten.
31. Siehe oben S. 19–23.
32. Vgl. ähnlich *Debus*, Sünde 114f.

## F. Das Ergebnis

Wir fassen im folgenden die Ergebnisse unserer literarkritischen Analyse noch einmal zusammen, indem wir einen knappen chronologischen Abriß der Entstehung der Elisatradition zu skizzieren versuchen:

1. Den ältesten literarischen Bestandteil der Elisatradition stellt die in die 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts[1] zu datierende Erzählung von der Jehurevolution 9,1–10,27*[2] dar (Siglum im Übersetzungsanhang: J).
2. In der Zeit vom Ende des 9. bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts[3] sind danach die drei Aramäererzählungen 5,1–14*; 13,14–17* und 8,7–15*[4] anzusetzen (Siglum: A).
3. Zu Beginn der Regierungszeit Jerobeams II. (787–746)[5] ist dann die Wundergeschichtensammlung 4,1–8,6*[6] entstanden (Siglen: W + WB).
4. In die 1. Hälfte des 8. Jahrhunderts[7] gehören außerdem die vier ursprünglichen Erzählungen der Kriegserzählungensammlung I 20*; 22*; II 3,4ff.*; 6, 24ff.*[8] (Siglum: K).
5. Schließlich ist wohl auch die älteste Bearbeitungsschicht von c. 9f., die apologetische Bearbeitung[9], noch in die Regierungszeit Jerobeams II. zu datieren[10] (Siglum: ApB).
6. Nach dem Untergang des Nordreiches entsteht dann im Südreich des 7. Jahrhunderts[11] die Sukzessorsammlung I 19,19–21*; II 2,1–24*[12] (Siglum: S).
7. War die bisherige Traditionsentwicklung kaum von explizit theologischen Motiven bestimmt worden, so tritt in der Zeit des Exils eine bewußte Theologisierung der Elisatradition ein. Sie zeigt sich zum einen in der die Sukzessorsammlung und die Wundergeschichtensammlung vereinigenden Jahwebearbeitung[13] (Siglum: JB).
8. Diese Theologisierung der Elisatradition zeigt sich zum andern in der Prophetenbearbeitung, die die vier Kriegserzählungen I 20*; 22*; II 3,4ff.*; 6,24ff.* zu der Kriegserzählungensammlung zusammenschließt[14] (Siglum: PB).

1. Vgl. oben S. 29–31.
2. Für den genauen Umfang vgl. unten Übersetzungsanhang S. 224–234.
3. Vgl. oben S. 107f.
4. Genaue Versangaben oben S. 89.
5. Vgl. oben S. 109.
6. Genaue Versangaben oben S. 101.
7. Vgl. oben S. 51–67.
8. Genaue Versangaben oben S. 51.
9. Genaue Versangaben oben S. 27.
10. Vgl. oben S. 27.
11. Vgl. oben S. 109–119.
12. Genaue Versangaben oben S. 107.
13. Genaue Versangaben oben S. 101. 107. Zur Datierung vgl. oben S. 126f.
14. Genaue Versangaben oben S. 51. Zur Datierung vgl. oben S. 68–72.

9. Diese Prophetenbearbeitung wird im Laufe der folgenden Jahrzehnte durch Zusätze in I 20; 22; II 3,4ff. noch beträchtlich erweitert[15] (Siglum: SB).
10. Die Aufnahme der Elisaerzählungen in die Königsbücher vollzieht sich sukzessiv[16]. In der ursprünglichen dtr. Fassung der Königsbücher ist als einziges Stück der Elisatradition die Jehuerzählung 9,1–10,27* enthalten (Siglum für die dtr. Bearbeitung dieser Erzählung[17]: DtrB).
11. Als nächstes wird die Kriegserzählungensammlung I 20*; 22*; II 3,4ff.; 6,24ff.* in die Königsbücher eingefügt (Siglum für den diese Sammlung einfügenden Redaktor[18]: KB).
12. Die restlichen Teile der Elisatradition fügt dann in der 1. Hälfte des 5. Jahrhunderts[19] die Gottesmannbearbeitung[20] in die Königsbücher ein (Siglum: GB).
13. Zu einer nicht genau bestimmbaren Zeit nach der Einfügung der Jehuerzählung in die Königsbücher ist diese Erzählung noch einer annalistisches Material nachtragenden Bearbeitung[21] unterzogen worden (Siglum: AnB).
14. Schließlich sind nach der Gottesmannbearbeitung in I 20[22]; II 2[23]; 5; 8; 13[24] noch Nachträge eingefügt worden (Siglum: NB).

15. Vgl. hierzu oben S. 50f., S. 43 Anm. 45 und S. 37 Anm. 18.
16. Vgl. oben S. 136.
17. Genaue Versangaben oben S. 23.
18. Versangaben für diesen nur in I 22 erkennbar werdenden Redaktor oben S. 43 Anm. 42.
19. Vgl. oben S. 127–129.
20. Genaue Versangaben oben S. 89. 101. 107.
21. Genaue Versangaben oben S. 24.
22. Genaue Versangaben oben S. 48f.
23. Genaue Versangaben oben S. 107.
24. Genaue Versangaben oben S. 89.

# ZWEITER TEIL: TRADITIONSKRITIK

Aufgabe dieses zweiten Teils der vorliegenden Arbeit ist es, die Elisaüberlieferung auf historisch zuverlässige Nachrichten über Elisa und die Prophetie seiner Zeit zu untersuchen. Anspruch darauf, historisch zuverlässige Nachrichten zu enthalten, hat in erster Linie der Teil der Elisaüberlieferung, der aufgrund unserer literarkritischen Analyse noch in vorexilischer Zeit anzusetzen ist. Der Schwerpunkt unserer traditionskritischen Analyse wird daher auf der Jehuerzählung 9,1–10,27*, auf den Erzählungen der Wundergeschichtensammlung 4,1–8,6*, auf den Aramäererzählungen 5,1–14*; 8,7–15*; 13,14–17* und schließlich auch auf der Sukzessorsammlung I 19,19–21*; II 2,1–24* liegen müssen.

## A. Die Erzählung von der Revolution Jehus

### *I. Die Historizität von Elisas Beteiligung an der Jehurevolution*

Die Jehuerzählung 9,1ff.* behauptet, daß Elisa den Anstoß für die Jehurevolution gegeben habe, indem er Jehu durch einen Prophetenjünger zum König über Israel salben ließ. Die Historizität dieser Angabe ist nun in der Forschungsgeschichte immer wieder in Frage gestellt worden. Mit den Versuchen, 9,1–13 bzw. 9,1–10 aus der ursprünglichen Jehuerzählung auszuscheiden, haben wir uns bereits oben[1] auseinandergesetzt. Auch *Benzingers* Auffassung, daß die Überlieferung von der Salbung Jehus durch Elia (I 19,16) für älter gehalten werden müsse als die Elisatradition 9,1ff.*[2], und *Hölschers* Ansicht, daß die Angaben von c. 3 über Elisa als Kriegsprophet beim Feldzug Jorams gegen Moab zuverlässiger seien als die Aussagen der Jehuerzählung[3], sind bereits durch die Ergebnisse unserer literarkritischen Analyse widerlegt worden.
Zu diskutieren bleibt hier also nur die Möglichkeit, daß es sich bei dem Bericht über die Salbung Jehus durch einen von Elisa beauftragten Prophetenjünger um eine frühe Prophetenlegende handelt, durch deren Aufnahme der Verfasser von 9,1–10,27* sein Ziel der Legitimierung der Jehurevolution[4] besser glaubte erreichen zu können. Wir haben nun allerdings bereits oben[5] festgestellt, daß der Verfasser unserer Erzählung die Revolutionsereignisse nicht

1. S. 27–29.
2. KHC 9,129.149. Vgl. dagegen oben S. 121 Anm. 242.
3. Geschichte 95 Anm. 1. Vgl. dagegen oben S. 32–37.
4. Vgl. oben S. 30.
5. S. 29f.

beschönigt, sondern die intendierte Rechtfertigung Jehus nur dadurch zu erreichen versucht, daß er die Ereignisse konsequent dem Ziel der Ausrottung des Baalskultes zuordnet. Von dieser Intention des Verfassers her ist die Wahrscheinlichkeit, daß in c. 9f.* Geschichtskonstruktionen vorliegen, nur sehr gering[6]. Bei 9,1–13* zeigt zudem ein Vergleich mit den übrigen alttestamentlichen Berichten von einer Königssalbung durch einen Propheten (1 Sam 10,1; 16,13: Salbung Sauls bzw. Davids durch Samuel), bei denen es sich eindeutig um konstruierte Salbungen handelt[7], daß in der Darstellung der Salbung Jehus charakteristische Merkmale eines legendarischen Salbungsberichts fehlen: In 1 Sam 10,1; 16,13 geschieht die Salbung in der Jugend des Königs, sie bleibt der Öffentlichkeit unbekannt und steht in keinerlei historischem Zusammenhang mit dem späteren Antritt des Königtums. In 9,1ff. dagegen hat die Salbung einen konkreten historischen Sitz im Leben. Sie bedeutet hier das auslösende Moment für die Revolution und gleichzeitig ihre Legitimation. Bei der Saul- und der Davidsage muß es der Prophet selber sein, der den König salbt. Bei der Jehusalbung dagegen tritt – der konkreten historischen Situation entsprechend – nur ein Prophetenjünger in Erscheinung: Das Erscheinen von Elisa selbst hätte zu viel Aufsehen hervorgerufen und den Überraschungseffekt, der nach 9,15ff. Teil von Jehus Revolutionsplan war, zunichte gemacht[8]. Es ergeben sich somit keinerlei Indizien dafür, daß hinter 9,1ff. eine „Legende" steht, und man wird von daher mit der Historizität der Salbung Jehus durch den Elisajünger rechnen müssen.

6. Wir werden allerdings bei der Beurteilung von 9,1ff. in Rechnung stellen müssen, daß das poetische Element zur alttestamentlichen Geschichtserzählung notwendigerweise hinzugehört. (Vgl. hierzu *Plein*, ZAW 78,16f., die für unsere Erzählung besonders auf die poetische Gestaltung der Türmerszene in 9,17–20 aufmerksam macht. Auch bei der Darstellung der Täuschung der Baalsanhänger in 10,18ff. tritt dieses poetische Element stark in den Vordergrund.) Diesen Tatbestand übersieht *E. Rössler*, Diss. 253 Anm. 34, wenn er glaubt, gegen die Historizität von 9,1ff. folgenden Einwand ins Feld führen zu können: „Man wird ... einem Mann wie Jehu nicht unterstellen dürfen, daß er Kopf und Kragen riskiert, nur weil ihn ein ihm unbekannter Prophetenschüler, der von den Militärs verächtlich als verrückt bezeichnet wird, zum König salbt." Dieser Einwand verkennt, daß es zu den Darstellungsprinzipien der alttestamentlichen Geschichtserzählung gehört, nur die entscheidenden Szenen historischer Vorgänge zu bringen, ohne auf die dahinter stehenden Zusammenhänge näher einzugehen. Von daher bleiben in unserer Erzählung „die vorhergehenden Vorbereitungen und geheimen Abmachungen" für die Revolution natürlicherweise unerwähnt (*Gunkel*, Elisa 70f.). Ähnliches wie für die Elisaszene gilt übrigens auch für die Jonadabszene (10,15f.): Jonadab war wohl ebenso wie Elisa schon vorher in die Revolutionspläne Jehus eingeweiht.
7. Vgl. unten S. 149–151.
8. Gegen *E. Rössler*, Diss. 253 Anm. 34.

## *II. Die Motive für Elisas Beteiligung an der Jehurevolution: Ablehnung der omridischen Religionspolitik oder charismatisches Königsideal?*

Nach 9,1–10,27* war das Hauptziel der Revolution Jehus die Beseitigung der Baalsverehrung im Nordreich (vgl. besonders den Jehu in den Mund gelegten Hinweis in 9,22, daß sich seine Revolution gegen Isebel und ihre „Hurerei und Zauberei", d.h. ihre Protektion der Baalsverehrung, richte[9]). Hinter dieser Darstellung steht nun, wie wir oben[10] sahen, zweifellos die Tendenz, Jehus Revolution zu rechtfertigen. In Wirklichkeit dürften machtpolitische Interessen beim Ausbruch der Revolution stärker im Vordergrund gestanden haben, als c. 9f.* dies erkennen läßt. Auf der anderen Seite wird man jedoch den religionspolitischen Aspekt der Revolution nicht negieren können. Da nichts dafür spricht, daß in c. 9f.* Geschichtskonstruktionen vorgenommen wurden[11], wird man nämlich nicht nur die Teilnahme Elisas[12], sondern auch die Mitbeteiligung der einen rigorosen Jahwismus vertretenden (vgl. קנאה ליהוה 10,16) rekabitischen Bewegung[13] und die in 10,18–27 berichtete Beseitigung der Baalsverehrung als historisch ansehen müssen. Das Motiv für die Beteiligung dürfte dabei bei dem Nabi Elisa das gleiche gewesen sein wie bei dem Rekabiter Jonadab: die Durchsetzung des Alleinverehrungsanspruchs Jahwes.

9. Zur Interpretation von 9,22 vgl. besonders *Steck*, Überlieferung 35 Anm. 1.
10. S. 30.
11. Vgl. oben S. 30 und S. 139f.
12. Vgl. oben S. 139f.
13. Wann der Beginn der religiösen Bewegung der Rekabiter anzusetzen ist, ist nicht ganz sicher. In Jer 35,6.8 werden die bei ihnen geltenden Gebote auf Jonadab zurückgeführt. Daß er nur der Reorganisator einer schon vor ihm bestehenden Gruppe gewesen sei (so *Šanda*, EH 9,2,111), wird durch nichts nahegelegt. Auch die Auffassung, daß es sich bei den Rekabitern um einen Restbestand aus der Nomadenzeit Israels handelt (so wohl *von Rad*, ThAT I,77f.), ist unwahrscheinlich. Ihre Grundsätze (Jer 35,6f.) sind nämlich bewußt antithetisch gegen Kulturlandgewohnheiten formuliert, was negative Kulturlanderfahrungen voraussetzt (vgl. *Bardtke*, RGG V,951). Zudem sind die aufgrund von 1 Chr 2,55 angenommenen Beziehungen zu den lange Zeit in nomadischen Verhältnissen lebenden Kenitern (Ri 4,11; 1 Sam 15,6; vgl. *von Rad*, ThAT I,77f.; *Bardtke*, RGG V,951) nicht zu sichern. *Rudolph*, HAT I,21,25, weist darauf hin, daß Beth-Rekab hier als Ortsname zu verstehen ist, der mit dem Rekabiterverband nichts zu tun zu haben braucht (skeptisch gegenüber einem Zusammenhang zwischen Rekabitern und Kenitern äußert sich auch *Wallis*, BHH III,1559). Es spricht daher einiges dafür, daß die rekabitische Bewegung von Jonadab im 9. Jahrhundert inauguriert worden ist. Der aktuelle Anlaß für das Entstehen dieser Gruppe dürfte die omridische Religionspolitik gewesen sein (vgl. ähnlich *Bardtke*, RGG V,951).

Die soeben vertretene Auffassung, daß die prokanaanäische Religionspolitik der Omriden ein wesentlicher Auslösungsfaktor für die Jehurevolution gewesen sei, ist allerdings neuerdings von *Miller*[14] bestritten worden. Er weist insbesondere auf die wohl als historisch anzusehende dtr. Angabe von 3,2 hin, daß Joram die Baalmassebe seines Vaters beseitigt habe, und schließt daraus, daß zur Zeit Jorams die Unterstützung der kanaanäischen Religion durch die Omriden ihren Höhepunkt bereits überschritten hatte. Die Annahme, daß zu diesem Zeitpunkt eine Revolution aus religionspolitischen Gründen erfolgt sei, müsse daher als unwahrscheinlich angesehen werden. Das wahre Motiv der Jehurevolution sei vielmehr der Widerspruch amphiktyonischer Kreise gegen die Einführung des dynastischen Prinzips durch die Omriden gewesen.
Die andersartige Darstellung der Revolution durch c. 9f.* begründet *Miller* mit der Annahme, daß es sich bei dieser Erzählung um eine Tendenzschrift handele, die den Zweck habe, die ursprünglichen Gründe der Jehurevolution zu verdecken. Nachdem es zur Bildung einer Jehuidendynastie gekommen sei, sei die ursprüngliche Motivation der Revolution den herrschenden Kreisen unangenehm geworden. So habe man unter Joas oder Jerobeam II. die Schrift c. 9f.* herausgegeben, um zu propagieren, daß der Umsturz Jehus primär unter antibaalistischem Aspekt durchgeführt worden sei.
Diese Argumentation *Millers* ist nun allerdings nicht zwingend, so daß sie kaum den hohen Quellenwert von c. 9f.*, den wir bei unseren bisherigen Untersuchungen festgestellt haben, in Frage stellen kann. 3,2 braucht nämlich nicht unbedingt gegen eine religionspolitische Motivierung der Jehurevolution zu sprechen. Es ist ein in der Geschichte häufig zu beobachtendes Phänomen, daß Revolutionen ausbrechen, nachdem der Höhepunkt der von ihnen bekämpften Politik bereits überschritten ist[15].
Man wird jedoch die These *Millers* nicht ablehnen können, ohne gleichzeitig die Frage zu erheben, inwieweit die ihr zugrunde liegenden Vorstellungen *Alts*

14. VT 17,319–324.
15. Es ist wahrscheinlich, daß trotz gewisser Kompromisse Jorams gegenüber den antikanaanäischen Kreisen Isebel ihre Protektion der kanaanäischen Religion auch unter den Nachfolgern Ahabs fortsetzen konnte. Allerdings muß die Annahme *Stecks* (Überlieferung 69f.), Isebel habe es nach dem Tod Ahabs erreicht, die auf Ausgleich zwischen Jahwismus und Kanaanismus bedachte Religionspolitik Ahabs durch eine einseitige Bevorzugung des kanaanäischen Elements abzulösen und in diesem Zusammenhang staatliche Gewaltmaßnahmen gegen die Jahwepropheten durchzuführen, als unbegründet zurückgewiesen werden (vgl. oben S. 124f.). Gegen diese These spricht schon, daß *Steck* sie nur mit stark hypothetischen Argumenten stützen kann: Da er aufgrund von 3,2 gezwungen ist, mit einer dem Jahwismus entgegenkommenden Haltung Jorams zu rechnen (vgl. Überlieferung 48 Anm. 1; 64 Anm. 3), muß er „die häufige Abwesenheit des Königs infolge militärischer Aufgaben" postulieren, um die Möglichkeit einer selbständigen Politik Isebels wahrscheinlich machen zu können (ebd. 55 Anm. 2).

noch zu halten sind. *Alt* ist wie *Miller* der Meinung, daß sich in der Jehurevolution nach der Dynastiebildung der Omriden wieder das charismatische Königsideal durchgesetzt habe[16]. Hinter dieser seiner Auffassung steht dabei seine These, daß das Königtum im Nordreich sich in Anknüpfung an das charismatische Führertum der Richterzeit als ein charismatisches Königtum verstanden habe, bei dem einerseits die von einem Propheten ausgeführte Designation durch Jahwe und andererseits die Akklamation des Volkes die Voraussetzung für eine legitime Machtübernahme bildeten[17]. In der Jehurevolution stellen nun nach *Alts* Meinung die Salbung Jehus durch den Elisajünger und die Akklamation des Heerbannes in 9,11–13 diese beiden Akte dar[18].

Gegen diese These *Alts*, die in der alttestamentlichen Wissenschaft weitgehend rezipiert worden ist[19], erheben sich bei genauer Überprüfung eine ganze Reihe von Bedenken. Was die Beurteilung der Jehurevolution betrifft, so hat bereits *E. Rössler*[20] darauf aufmerksam gemacht, daß hier nach dem Bericht von c. 9f.* dem zweiten Konstitutivum des charismatischen Königtums, der Akklamation durch das Volk, nicht im eigentlichen Sinn Rechnung getragen wird. *Alt*[21] will zwar das in 9,11–13 Berichtete als eine Akklamation des Volkes deuten, das hier „als Heerbann im Feldlager versammelt" sei. Doch weist *E. Rössler* demgegenüber darauf hin, daß in 9,13 nicht das Volk oder der Heerbann akklamieren, sondern lediglich einige Offiziere. Die Jehurevolution ist von daher nicht als Aktion aufgrund des charismatischen Königsideals, sondern als Militärputsch zu verstehen[22]. Auch die Tatsache, daß Jehu selbst zum Dynastiegründer wurde, spricht nicht gerade dafür, daß er bei seiner Thronbesteigung ein Verfechter des charismatischen Ideals war[23].

Entsprechendes gilt auch für die prophetischen Kreise um Elisa. Man wird aufgrund von 13,14–17* anzunehmen haben, daß Elisa der entscheidende Helfer der Jehudynastie im Kampf gegen die Aramäer war[24]. Und daß sich die Kreise

16. Kleine Schriften II,125; vgl. auch Kleine Schriften III,284f. Im Unterschied zu *Miller* bestreitet *Alt* jedoch nicht, daß bei der Jehurevolution neben dem Ziel, das charismatische Königsideal zu verwirklichen, auch das der Beseitigung des Baalskultes eine zentrale Rolle gespielt hat (vgl. Kleine Schriften III,290f.).
17. Kleine Schriften II,116–134.
18. Ebd. 125. Vgl. Kleine Schriften III, 284f.
19. Vgl. nur *Noth*, GI 209; *von Rad*, ThAT II,37f.; *Bright*, HI 211.232; *de Vaux*, Lebensordnungen I,158; *Ringgren*, Religion 202; *Fichtner*, BAT 12,1,186f., und zuletzt *Donner*, Herrschergestalten 55.
20. Diss. 143f.
21. Kleine Schriften III,284.
22. Grundsätzlich gibt *E. Rössler*, Diss. 144, zu bedenken, ob die Königsbücher von einer „Verschwörung Jehus" sprechen könnten (vgl. 9,14; 10,9), wenn Jehu den Thron nach den Prinzipien des charismatischen Königtums völlig legitim erworben hätte.
23. Vgl. *Steck*, Überlieferung 61 Anm. 1.
24. Vgl. dazu unten S. 175f.

um Elisa auch nach dem Tode ihres Meisters um gute Beziehungen zum Königshaus bemühten, haben wir bereits bei der Analyse der Wundergeschichtensammlung gesehen[25]. Die Durchbrechung des charismatischen Königsideals durch die Nachfolger Jehus scheint also die guten Beziehungen Elisas und der mit ihm verbundenen Kreise zu den Jehuiden nicht beeinträchtigt zu haben. Dieser Befund läßt die Annahme fraglich erscheinen, in den Elisakreisen sei „eine Auffassung vom Königtum" gepflegt worden, „die offenbar bewußt an die Traditionen des alten Stämmeverbandes anknüpft, indem sie nur den jeweils von Jahwe designierten König anerkennt und sich der Ausbildung einer erblichen Dynastie widersetzt"[26].

Überhaupt stellt sich die Frage, ob die *Alt*sche These vom charismatischen Charakter des nordisraelitischen Königtums in den alttestamentlichen Texten hinreichend begründet ist[27]. Nach *Alt*[28] sprechen für diese These in erster Linie die Regierungsübernahme Jerobeams I. (I 11,29ff.; 12,20) und die Baesas (I 14, 14; 15,27). Bei Omri ist seiner Meinung nach keine sichere Entscheidung möglich.

*Alt* äußert sich in bezug auf Omri deshalb so zurückhaltend, weil er eine prophetische Designation bei ihm nicht belegen kann. Aber auch mit einer Akklamation durch das Volk, die *Alt*[29] unter Hinweis auf die Akklamation durch den Heerbann (I 16,15ff.) annimmt, ist m. E. bei Omri nicht zu rechnen. Gegen die *Alt*sche Interpretation von I 16,15ff. hat nämlich *Soggin*[30] mit Recht Bedenken angemeldet. Gegen die Auffassung, es handele sich hier um die der charismatischen Verfassung entsprechende Zustimmung durch das Volk, spricht insbesondere der Umstand, daß nach I 16,21 ein Teil des Volkes den Gegenkönig Tibni unterstützt. Bei dieser Konstellation kann nämlich Omri kaum als Kandidat der „amphiktyonischen" Kreise angesehen werden, vielmehr ist er wohl mit *Soggin* als der Thronprätendent des Berufsheeres zu betrachten.

Doch auch bei Baesa ist ein charismatisches Königtum nicht wahrscheinlich zu machen. Sowohl *E. Rössler*[31] als auch *Soggin*[32] weisen mit Recht darauf hin,

25. Siehe oben S. 109.
26. So *Rendtorff*, ZThK 59,154. Von diesem Befund her erheben sich auch Bedenken gegen den in ähnlicher Weise von *E. Rössler*, Diss. 250 Anm. 16, und *Soggin*, Königtum 102f., gemachten Versuch, trotz des militärputschartigen Charakters der Jehurevolution doch mit einem Einwirken des charismatischen Königsideals auf sie zu rechnen. Beide nehmen an, daß das charismatische Ideal nur von den Jahwepropheten in reiner Form vertreten worden sei. In den anderen Kreisen des Volkes habe es sich eine mehr oder weniger starke Überlagerung durch andere Interessen gefallen lassen müssen.
27. Auf die Problematik dieser *Alt*schen Hypothese hat insbesondere *Buccellati* hingewiesen (vgl. zuletzt Cities 200–208).
28. Kleine Schriften II,121.
29. Kleine Schriften II,122.
30. Königtum 99.
31. Diss. 249 Anm. 15.
32. Königtum 99 Anm. 17.

daß weder I 14,14 auf eine prophetische Designation noch I 15,27 auf eine Akklamation durch das Volk gedeutet werden können. Die in I 14,14 überlieferte Drohung gegen Jerobeam I., Jahwe werden einen König erwecken, der Jerobeams Haus ausrotten soll, ist selbst bei bestem Willen nicht als Designation Baesas zu interpretieren. Und I 15,27 spricht nur von einer Verschwörung Baesas gegen den Sohn Jerobeams I. Daß Baesa die Verschwörung aufgrund einer Akklamation durch das Volk vorgenommen habe, steht nicht im Text und kann ihm auch nicht ohne weiteres entnommen werden. Das hier gebrauchte Verb קשר spricht eher gegen die Auffassung, daß es sich hier um ein von der Vertretung des Volkes legitimiertes Vorgehen handelt[33].
Somit bliebe als Beleg für den charismatischen Charakter des nordisraelitischen Königtums die Regierungsübernahme Jerobeams I. Hier wird in der Erzählung von der Begegnung Jerobeams mit Ahia von Silo I 11,29–39 von einer prophetischen Designation berichtet, und in der Notiz von I 12,20[34] ist davon die Rede, daß ganz Israel Jerobeam zum König gemacht habe. Doch auch hier erheben sich Bedenken: Insbesondere ist es fraglich, ob die Ahiaerzählung von I 11,29–39 als historisch angesehen werden kann. *Debus*[35] hält ein Zusammentreffen von Ahia mit Jerobeam vor Jerusalem für „einigermaßen unwahrscheinlich". Und *Noth* vertritt neuerdings[36] die Auffassung, daß die Ahiaerzählung von I 11,29–39 als ganze dem Dtr. zuzuweisen[37] und der Inhalt des Stückes als dtr. Geschichtskonstruktion zu verstehen sei. Der Dtr. habe die Gestalt des Ahia der ihm vorliegenden Erzählung I 14* entnommen und auf ihn das Mantelmotiv von 1 Sam 15,27f.[38] übertragen, das er der in I 11 gegebenen historischen

33. Vgl. oben Anm. 22.
34. Zur literarkritischen Beurteilung von 12,20 vgl. *Noth*, BK 9,279.
35. Sünde 6.
36. BK 9,245–247.258f. im Gegensatz zu Gesammelte Studien 177f., wo er mit nordisraelitischer Herkunft der Erzählung rechnete (so auch *Debus*, Sünde 17).
37. *Soggin* wendet hiergegen ein, „daß der Dtr. den von ihm gehaßten Jerobeam (dessen ‚Sünde' er später oft erwähnt) kaum künstlich in ein so günstiges Licht gestellt haben würde", wäre ihm nicht eine prophetische Designation Jerobeams bekannt gewesen (Königtum 88, vgl. 94). Doch zeigen die mit ziemlicher Sicherheit dtr. Verse I 11,37f. (vgl. *Debus*, Sünde 11–15), daß der Dtr. den Abfall des Nordreichs von den Davididen und das Königtum Jerobeams I. durchaus als gottgewollt ansieht (vgl. *Debus*, Sünde 17–19).
38. Zur Parallelität von I 11,30f. und 1 Sam 15,27f. vgl. *Hölscher*, Eucharisterion I,180; auch *Debus*, Sünde 7. Daß im jetzigen Kontext von 1 Sam 15,27f. das Abreißen des Mantelzipfels symbolisch gedeutet wird, ist wahrscheinlich eine sekundäre Interpretation dieses Vorgangs. Zum ursprünglichen Verständnis vgl. die in den Maribriefen *von Soden*, WO 1,398, nr. 1, Z. 53; ARM VI, nr. 45, Z. 7ff.15ff.; ARM XIII, nr. 112, Z. 11ff.; ARM X, nr. 7, Z. 23ff.; ARM X, nr. 8, Z. 19ff.; ARM X, nr. 50, Z. 29ff.; ARM X, nr. 81, Z. 16ff.; A 455 (bisher nur von *Dossin* in französischer Übersetzung publiziert

Situation entsprechend abgewandelt habe. Stimmt *Noths* Ansicht – und es spricht alles dafür –, dann darf I 11,29–39 nicht mehr für die Rekonstruktion der nordisraelitischen Königsauffassung herangezogen werden. Ein historisch zuverlässiger Beleg für eine prophetische Designation Jerobeams I. existiert also nicht. Somit ist bei keinem der Könige Nordisraels das Vorhandensein der *beiden* Konstitutiva des charismatischen Königtums, wie sie nach der *Alt*schen These zu fordern sind, nachzuweisen.

Auch sonst gibt es im Alten Testament kaum Hinweise auf eine charismatische Königsverfassung im Nordreich: Von einer Mißbilligung des dynastischen Prinzips ist in nordisraelitischen Quellen nirgendwo die Rede[39]. Auch der Verlauf der

in „La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines. XIV$^{e}$ Rencontre Assyriologique Internationale Strasbourg 1965. Paris 1966" [S. 79f.]) erwähnte Tatsache, daß der Gewandsaum von Ekstatikern dem König übersandt wird (vgl. hierzu *Noth*, JSS 1,327–331; *Nötscher*, BZ N. F. 10,183; *Schult*, ZDPV 82,232; *Ellermeier*, Prophetie 97–110; *Conrad*, ZDMG Suppl. I, 1,273–280).

39. Vgl. auch *Steck*, Überlieferung 61 Anm. 1.
Die Annahme, Hosea habe ein charismatisches Königsideal vertreten (so *Alt*, Kleine Schriften II,125f.; *Wolff*, BK 14,1,178), ist nicht wahrscheinlich zu machen. *Alt* und *Wolff* berufen sich hierfür insbesondere auf 8,4a („Sie setzen Könige ein, doch ohne meinen Willen, sie bestellen Beamte [zu שרר hif. vgl. KBL, 1. Aufl. 933a], doch ohne mein Wissen"). Doch ist diese Interpretation von 8,4a nicht zwingend. Gerade die Parallelisierung des Königtums mit der Beamtenschaft macht es unwahrscheinlich, daß Hosea hier auf die fehlende Jahwedesignation israelitischer Könige hinweisen will: Man müßte sonst konsequenterweise aus diesem Hoseavers auch auf eine Jahwedesignation israelitischer Beamter schließen. Hos 8,4a ist vielmehr so zu verstehen, daß Hosea hier das ständige Einsetzen neuer Könige und im Gefolge davon neuer Beamtenschaften als nicht jahwegemäß verurteilt (vgl. *Weiser*, ATD 24,69; *Rudolph*, KAT 13,1,163).
Auch Hos 1,4f., die Ankündigung der Vernichtung der Dynastie Jehus, will *Alt* (Kleine Schriften II,126) als einen Beleg für das charismatische Königsideal bei Hosea werten. Doch liegt auch hier eine Überinterpretation vor. Daß Hosea die Dynastie Jehus wegen der Ablehnung des charismatischen Prinzips verurteilt, ist mit keinem Wort gesagt. Den Jehuiden wird vielmehr wegen der „Bluttaten von Jesreel", also wegen des Blutvergießens im Zusammenhang der Jehurevolution (vgl. *Weiser*, ATD 24.19; *Wolff*, BK 14,1,19f.; *Rudolph*, KAT 13,1,51f.), das Gericht angekündigt. Hosea verurteilt also ein Vorgehen, das nach der *Alt*schen These (Kleine Schriften II,121: „Daß der jeweils neu designierte Herrscher dann mit den unberechtigten Erbansprüchen der Nachkommen seines letzten legitimen Vorgängers gewaltsam aufräumen mußte und auch vor der radikalen Ausrottung des betreffenden Geschlechts nicht zurückschrecken durfte, lag in der Natur der Dinge; seine Designation durch Jahwe gab ihm dazu die Vollmacht") als völlig legitim anzusehen wäre. Die beiden genannten Stellen sprechen somit eher gegen als für ein charismatisches Königsideal.
Stellen wie Hos 3,4 und 13,10f. zeigen schließlich, daß Hosea von seinen Voraussetzungen her ein charismatisches Königsideal gar nicht vertreten haben kann: In 3,4

nordisraelitischen Geschichte, insbesondere die Tatsache, daß in ihr nie auf den Versuch einer Dynastiebildung verzichtet wurde, spricht gegen die *Alt*sche These. Wenn *Alt*[40] im Falle Jerobeams I. und im Falle Baesas eine Erbfolge dadurch zu bestreiten versucht, daß er Nadab und Ela als illegitime Throninhaber versteht, die sich nur so lange behaupten konnten, „bis ein richtiger charismatischer Nachfolger von Jahwe bestimmt und vom Volke anerkannt war", so kann dies kaum überzeugen. Die Gründe dafür, daß im Nordreich eine Dynastiebildung nur selten gelang, sind nicht in der verfassungsrechtlichen Struktur des Königtums zu suchen, sondern vielmehr in den starken innenpolitischen Spannungen dieses Staates, die bei jedem Regierungswechsel oppositionellen Gruppen, zumal wenn militärische Macht hinter ihnen stand, die Chance der eigenen Machtergreifung gaben. Die gegenüber der des judäischen Königtums völlig unterschiedliche Geschichte des nordisraelitischen Königtums ist also nicht mit der verschiedenen Verfassungsstruktur zu erklären, sondern hat ihre Ursachen darin, daß zum einen ein stabilisierender Faktor wie der judäische Am-ha-ares[41], der in Krisenzeiten für die davidische Dynastie eintrat (II 11,14.18.20; 21,24; 23,30)[42], im Nordreich fehlte und zum andern keine nordisraelitische Dynastie theologisch so gut gegen Angriffe abgesichert war wie im Südreich die davidische durch den Davidsbund (vgl. bes. Ps 132,11f.[43]).

wird unter den Dingen, die Israel zum Abfall verführt haben und die Jahwe ihm deshalb vorenthalten will, neben Masseben und Teraphim, aber auch Opfer und Ephod, das Königtum und seine Beamtenschaft genannt (3,5 kann nicht für eine positive Bewertung des Königtums angeführt werden, da zumindest die Erwähnung Davids zur judäischen Bearbeitung des Hoseabuches gehört [so *Weiser*, ATD 24,36 Anm. 2; *Wolff*, BK 14,1,70f.], wenn nicht gar der ganze Vers [so *Rudolph*, KAT 13,1,93f.]). Und nach 13,10f. ist das Königtum als solches für Hosea eine Gabe des Zornes Gottes (vgl. *Weiser*, ATD 24,98; *Wolff*, BK 14,1,295; etwas anders *Rudolph*, KAT 13,1,244, der hier nur das nordisraelitische Königtum abgelehnt sehen will). Hosea kämpft also nicht gegen ein dynastisches und für ein charismatisches Königtum, sondern lehnt jegliche Art von Königtum ab. (Vgl. hierzu auch *Alt*, Kleine Schriften II,126 zu Hos 3,4, wo er darauf hinweist, daß nach Hosea das Königtum „aus Israel überhaupt verschwinden müsse, wenn das ursprüngliche Verhältnis der Liebe zwischen Jahwe und Israel jemals wieder zu Stande kommen soll". *Alt* hat aus dieser Einsicht die nötigen Konsequenzen allerdings nicht gezogen.)

40. Kleine Schriften II,121.
41. Nach *Würthwein* (BHH I,81; vgl. *Würthwein*, Der ᶜamm ha'arez im Alten Testament, 1936) „die freien, grundbesitzenden, mit vollen milit. und polit. Rechten ausgestatteten Bürger".
42. Vgl. *Würthwein*, BHH I,81; auch *Alt*, Kleine Schriften II,127, und *Soggin*, VT 13,187–195.
43. Zu Ps 132 als altem Beleg für den Davidsbund vgl. *Gese*, ZThK 61,16–19.26 (anders neuerdings *Perlitt*, Bundestheologie 51f.).

Daß mit einer unterschiedlichen verfassungsrechtlichen Struktur des Königtums in den Reichen Israel und Juda nicht gerechnet zu werden braucht, wird bestätigt durch einen Vergleich der beiden Texte, die in der Geschichte vom Aufstieg Davids von Davids Erhebung zum König von Juda (2 Sam 2,1ff.) bzw. von seiner Erhebung zum König von Israel (2 Sam 5,1ff.) berichten. *Alt*[44] ist zwar der Meinung, daß in diesen Berichten das nordisraelitische Königtum sich in seinem charismatischen Charakter schon deutlich von dem andersgearteten judäischen Königtum abhebe. Doch kann er sich hierfür nicht auf die Stellen stützen, die von dem eigentlichen Akt der Königserhebung berichten (2 Sam 2,4; 5,3). Vielmehr entsprechen sich die in beiden Versen genannten Vorgänge weitgehend[45]. Für *Alts* Behauptung könnte höchstens 2 Sam 5,2b sprechen, wo darauf hingewiesen wird, daß Jahwe David die israelitische Königswürde verheißen habe[46]. Doch gehört dieser Halbvers wahrscheinlich nicht zur ursprünglichen Aufstiegserzählung[47] und ist damit für das Verständnis des nordisraelitischen Königtums in der Zeit vor Elisa irrelevant[48].
Auch *Alts* Auffassung, daß das Königtum Nordisraels über das Königtum Sauls an das charismatische Führertum der Richterzeit anknüpft[49], ist nicht zu halten. Das Königtum Sauls muß vielmehr, wie die Arbeiten von *Buccellati*[50] und *Beyerlin*[51] gezeigt haben, als dynastisch angelegt verstanden werden[52]. Dafür

44. Kleine Schriften II,128f.
45. 2 Sam 5,3 spricht lediglich zusätzlich zu dem in 2 Sam 2,4 über die Königserhebung in Juda Gesagten von einer Berit, die von David den Ältesten gegenüber geleistet wird. Es ist von daher zu erwägen, ob im Nordreich die Stämmevertretung dem Königtum gegenüber größere Rechte als im Südreich besessen hat. *Noth*, Gesammelte Studien 212, ist allerdings der Meinung, daß auch im Falle der judäischen Königserhebung Davids mit einem Vertrag zu rechnen ist (so auch *Fohrer*, Studien zur Theologie 332–334). Vgl. auch *Soggin*, Königtum 106.
46. Vgl. *Fohrer*, Studien zur Theologie 331.
47. Sowohl *Nübel*, Diss. 73, als auch *Rendtorff*, ZThK 59,160 Anm. 1, weisen v. 2b der Bearbeitungsschicht der Aufstiegserzählung zu. Da es sich bei v. 1f. und v. 3 um Dubletten handelt (vgl. *Kittel*, HSAT I,458 Einl. zu 5,1ff.), wird man vielleicht noch einen Schritt weitergehen und v. 1f. ganz dieser Bearbeitungsschicht zuweisen müssen (vgl. *Nowack*, HK 1,4,2,167).
48. *Nübel*, Diss. 145–147, datiert seine Bearbeitungsschicht der Aufstiegserzählung in die Zeit um 800. Möglicherweise wird man noch weiter heruntergehen müssen.
49. Kleine Schriften II,118.
50. Da Saul a David. Bibbia e Oriente 1 (1959) 99–128. Vgl. auch Cities 195–200.
51. ZAW 73,186–201.
52. Die von *Rendtorff*, ZThK 59,161 Anm. 2, gegen *Beyerlins* Arbeit gemachten Einwände richten sich nur gegen *Beyerlins* Annahme eines „Königscharismas" Sauls. Die von *Beyerlin*, ZAW 73,187–190, herausgearbeiteten Unterschiede zwischen dem charismatischen Führertum der Richterzeit und dem Königtum Sauls und die ebd. 196f. angeführten Gründe für die dynastische Anlage dieses Königtums sind davon nicht betroffen.

sprechen vor allen Dingen die beiden folgenden Argumente: Daß eine so schwache Persönlichkeit wie Sauls Sohn Ischbaal zu Sauls Nachfolger erhoben wurde (2 Sam 2,8–10) und eine Zeit lang neben dem Königtum Davids über Juda in Nordisrael Anerkennung fand, erklärt sich nur, wenn das dynastische Prinzip sich bereits durchgesetzt hatte. Auch Davids Bemühungen, Sauls Tochter Michal zur Frau zu erhalten (2 Sam 3,12–16)[53], sind nur auf diesem Hintergrund sinnvoll[54]. Zum andern kann, wie unten[55] zu zeigen sein wird, aus der Erzählung über Sauls Suche nach den Eselinnen (1 Sam 9,1–10,16) nicht auf eine historische Königsdesignation Sauls durch Samuel geschlossen werden[56].
Die These, daß es im Nordreich ein charismatisch verfaßtes Königtum gegeben habe, hat sich somit als nicht tragfähig erwiesen und wird wohl ad acta zu legen sein[57]. Von daher muß man nun auch bei der Erklärung der Beteiligung Elisas an der Jehurevolution auf ihre Hilfe verzichten. Entscheidend für diese Beteiligung war wahrscheinlich nur die oben herausgestellte Gegnerschaft gegen die omridische Religionspolitik.

## *III. Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der Salbung Jehus*

Nachdem wir die Existenz einer charismatischen Königsverfassung im Nordreich abgelehnt haben, können wir die Salbung Jehus durch einen Prophetenjünger nicht mehr in herkömmlicher Weise als prophetische Designation, die den ersten Akt einer charismatischen Königserhebung darstellt, verstehen, sondern müssen nach einer anderen Erklärung Ausschau halten. Zu diesem Zweck betrachten wir die übrigen alttestamentlichen Stellen, die von der Salbung eines Königs durch einen sich als Boten Jahwes verstehenden Propheten sprechen. Abgesehen von der von unserer Stelle abhängigen Passage I 19,15–18[58] sind hier 1 Sam 9,16; 10,1; 15,1 (Samuel salbt Saul) und 1 Sam 16,12f. (Samuel salbt David) zu nennen[59]. Eine Überprüfung dieser Stellen zeigt nun, daß es nicht möglich

53. Vgl. hierzu *Noth*, GI 170 Anm. 1.
54. Daß Saul *vor* seiner Erhebung zum König in 1 Sam 11 wie ein charismatischer Führer auftritt, darf nicht für den charismatischen Charakter seines späteren Königtums in Rechnung gestellt werden. Nach der Darstellung von 1 Sam 13f. handelt Saul in den Philisterkriegen nicht mehr als Charismatiker.
55. Anm. 63.
56. Gegen *Alt*, Kleine Schriften II,118.
57. Vgl. auch *Fohrer*, Geschichte 137f., der gegen die Existenz eines charismatischen Königtums im Nordreich stärker grundsätzliche Argumente ins Feld führt.
58. Vgl. dazu oben S. 121 Anm. 242.
59. Nicht hierher gehört die Salbung Salomos. Zwar scheint nach dem jetzigen Text von I 1,34.45 Salomo von dem Priester Zadok und dem Propheten Nathan gemeinsam zum König gesalbt worden zu sein. Doch nach 1,39 hat Zadok die Salbung allein vor-

ist, von ihnen aus auf eine besondere prophetische Form der Königssalbung zu schließen. Sowohl bei der Salbung Sauls durch Samuel als auch bei der Salbung Davids durch den gleichen Propheten ist nämlich die Historizität nicht wahrscheinlich zu machen[60]. 1 Sam 16,1–13 stellt eine späte theologische Erzählung dar, der direkte historische Erinnerungen nicht mehr zur Verfügung gestanden haben können[61]. Überhaupt sind Beziehungen zwischen David und Samuel – sie werden sonst noch in der späten Prophetenerzählung 1 Sam 19,18–20,1[62] vorausgesetzt – kaum als historisch anzusehen. Auch die Vorstellung von Sauls Salbung durch Samuel (1 Sam 9,16; 10,1; davon abhängig: 1 Sam 15,1) entstammt erst einer jüngeren Samueltradition. Der ursprünglichen Erzählung von Sauls Eselinnensuche 1 Sam 9,1–10,16* war eine solche Salbung Sauls noch unbekannt[63]. Es ist daher unmöglich, die Berichte über eine prophetische Sal-

genommen. Es liegt der Verdacht nahe, daß die Nennung Nathans in diesem Zusammenhang auf eine Bearbeitung zurückgeht. *Stade* (ZAW 3,186f.), *Stade-Schwally* (SBOT 9,62f.), *Benzinger* (KHC 9,7f.), *Greßmann* (SAT 2,1, 2. Aufl. 187f.), *Eißfeldt* (HSAT I, 496f.) und *Smend* (Jahwekrieg 51 Anm. 95) streichen daher in v. 34 ונתן הנביא und in v. 45 צדוק הכהן ונתן הנביא zu Recht als Zusätze (vgl. auch BHK und *Gray*, OTL 84 Anm. e). Auch *Noth*, BK 9,24, gesteht diese Möglichkeit zu, entscheidet sich allerdings schließlich für die Ursprünglichkeit des überlieferten Textes.

60. Auch *Kutsch*, Salbung 57–59, hält von den drei Königssalbungen, deren Subjekt Jahwe ist, nur die von 9,1ff. für historisch.
61. Vgl. *Fohrer*, Einleitung 244.
62. Zur späten Entstehung dieser Erzählung vgl. unten S. 164.
63. Der Abschnitt 1 Sam 9,1–10,16 kann kaum in seiner Gesamtheit als alte Tradition betrachtet werden. In ihm läßt sich nämlich von einer ursprünglichen Erzählung eine Bearbeitungsschicht abheben: So werden vor allen Dingen die Verse 9,9 und 10,8 fast allgemein als nicht ursprünglich angesehen. 10,8 ist hierbei als literarische Brücke zu dem Bericht über Sauls Verwerfung im Gilgal (1 Sam 13,7b–14) zu verstehen, also zu einer Episode, die in den Kontext der Philisterkriege von 1 Sam 13f. hineingehört (vgl. *Nowack*, HK 1,4,2,41.47; *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 29.31. Textkritikanhang 5; *Kittel*, HSAT I,420f. 422 Einl. zu 9,26bff.; *Weiser*, Samuel 49 Anm. 5.59 Anm. 27; anders *Hertzberg*, ATD 10,58 Anm. 3.66). *Seebass* (ZAW 79,157) hat nun darauf hingewiesen, daß auch 9,16 und 10,1 (der Text von 10,1 ist nach G zu emendieren, vgl. BHK) in Beziehung zu 13,7bff. stehen. In diesen Versen geht es nämlich nicht wie in der Erzählung von der Eselinnensuche darum, daß dem noch jugendlichen Saul Vorzeichen seiner zukünftigen Königswürde gegeben werden (vgl. die Andeutungen Samuels in 9,20b, den Ehrenplatz und die besondere Bewirtung für Saul in 9,22–24, die „unbewußte Huldigung gegenüber dem verborgenen Thronanwärter" [*Weiser*, Samuel 58] durch die drei Pilger in 10,3f. und das Vorzeichen des künftigen Geistbesitzes in 10,10), diese Verse sprechen vielmehr von der „Salbung Sauls zum Beauftragten Jahwes für die Kriegführung gegen die Philister" (*Seebass*, ZAW 79,158; vgl. auch *Wildberger*, ThZ 13,450–455, der auf ähnliche Differenzen aufmerksam macht, allerdings daraus den Schluß zieht, 9,22–10,1.3f. stelle die älteste Schicht von 1 Sam 9f. dar). *Seebass*

bung Sauls und Davids zur Erklärung der Salbung Jehus durch Elisa heranzuziehen. Vielmehr wird im Gegenteil Elisas Mitwirkung bei der Jehurevolution der Anlaß dafür gewesen sein, daß sich diese Nabilegenden über prophetische Königssalbungen gebildet haben[64]. Man wird deshalb der Meinung von *Kutsch*[65] zustimmen müssen, daß es sich bei der Salbung Jehus um „ein einmaliges Ereignis, einen besonderen prophetischen Akt" gehandelt habe.
Diese außergewöhnliche prophetische Salbung knüpfte wohl an die in Israel allgemein übliche Sitte an, Könige bei ihrer Inthronisation durch einen Priester salben zu lassen[66]: Die Salbung durch den Prophetenjünger soll Jehu eine Legi-

(ZAW 79,157f.) meint nun, daß in 9,1–10,16 zwei ursprünglich voneinander unabhängige Erzählungen miteinander verbunden worden seien (vgl. auch *Hertzberg*, ATD 10,61). Dagegen spricht jedoch, daß auch die sich auf die Salbung Sauls beziehenden Verse offensichtlich voraussetzen, daß Saul Samuel wegen der verlorengegangenen Eselinnen aufsucht (vgl. 9,16 und auch den *Seebass*schen Rekonstruktionsversuch des Salbungsberichtes in ZAW 79,159–161). Es ist daher am nächstliegenden, das Motiv der Salbung Sauls zum Beauftragten Jahwes für die Kriegführung gegen die Philister einer Bearbeitungsschicht zuzuweisen (vgl. ähnlich *Stoebe*, VT 7,364; *Schunck*, Benjamin 85–89, die allerdings gleichzeitig die Meinung vertreten, daß in der ursprünglichen Erzählung noch nicht von Samuel, sondern nur von einem anonymen Gottesmann die Rede gewesen sei, eine Meinung, gegen die m. E. die Tatsache spricht, daß der Name „Samuel" in der ursprünglichen Schicht fest verwurzelt ist [vgl. 9,14.18.19.22.23.24. 26.27; 10,9]), die die ursprüngliche Erzählung von 9,1–10,16 mit den Philisterkriegserzählungen von 1 Sam 13f. verbinden soll. Dieser Bearbeitungsschicht sind wohl die zu 9,16 gehörenden Verse 9,15–17 und 10,1.8 zuzuordnen. Mit der nachträglichen Einarbeitung des Salbungsberichtes rechnet neuerdings auch *Birch*, JBL 90,55–68, der dieser Bearbeitungsschicht allerdings 9,15–17.20–21.(25–26.) 27–10,1.5–8.16b zuschreibt.

64. Vgl. *Jepsen*, Nabi 124.
65. Salbung 59.
66. David wird sowohl bei seiner Erhebung zum König von Juda (2 Sam 2,4) als auch bei seiner Erhebung zum König von Israel (2 Sam 5,3) von den Vertretern des Volkes, dort den Männern von Juda, hier den Ältesten Israels, zum König gesalbt. Ausdrücklich ist sonst im Alten Testament noch in II 11,12 bei Joas von Juda und in II 23,30 bei Joahas von Juda von einer Salbung durch das Volk die Rede. Eine Salbung durch nordisraelitische Volksvertreter wird weiterhin in 2 Sam 19,10f. für Absalom vorausgesetzt. Da keinerlei Anzeichen dafür vorliegen, daß es sich an den genannten Stellen bei den Königssalbungen um etwas Außergewöhnliches handelt (vgl. auch Ri 9,8.15), wird man sowohl für das Nord- als auch für das Südreich mit der Salbung als einem festen Bestandteil des Krönungsrituals rechnen können (vgl. *de Vaux*, Lebensordnungen I,169; für Juda *von Rad*, Gesammelte Studien 205f.; *Kutsch*, Salbung 59f., der allerdings für das Nordreich nicht mit einer regelmäßigen Königssalbung rechnet). Wahrscheinlich ist anzunehmen, daß die Salbung durch einen Priester stellvertretend für das Volk wahrgenommen wurde (vgl. *de Vaux*, Lebensordnungen I,169). I 1,39.45 können, wenn die oben (Anm. 59) vertretene Literarkritik von I 1,45 stimmt, als Beleg für diese

timation vermitteln, die der in einem offiziellen Krönungsritual verliehenen entspricht. Es hat in Israel also nicht eine speziell prophetische Form der Königssalbung gegeben, sondern in der außergewöhnlichen Situation der Jehurevolution nimmt der Nabi Elisa für sich das sonst dem Priester zustehende Recht in Anspruch, einen König durch die Salbung religiös zu legitimieren.

## *IV. Der soziologische Rahmen des Wirkens Elisas*

Wie die 9,1ff. berichtete Tatsache, daß nicht Elisa selbst, sondern ein von ihm beauftragter Prophetenjünger die Salbung Jehus vornimmt, zeigt, hat Elisa die Revolution Jehus nicht als einzelner Prophet unterstützt. Vielmehr scheint hinter ihm eine Gruppe von Propheten zu stehen, deren Mitgliedern (in 9,1 als בני הנביאים[67] bezeichnet) er wohl als ihr Vorgesetzter Aufträge erteilen kann. Die alte Elisaüberlieferung (Wundergeschichtensammlung, auch Sukzessorsammlung) kennt nun eine Gemeinschaft von בני הנביאים nur im Gilgal[68]. Es ist daher anzunehmen, daß Elisa zur Zeit der Jehurevolution der Vorsteher der gilgalitischen Prophetengemeinschaft war und sich in dieser Funktion an der Revolution beteiligte[69].

Annahme dienen: In v. 44f. wird davon gesprochen, daß alle bei der Königserhebung Anwesenden Salomo zum König salben. Gleichzeitig wird aber in v. 39 der Priester Zadok als derjenige bezeichnet, der den Salbungsakt eigentlich vornimmt.
Ob die Vorstellung einer Salbung durch Jahwe (vgl. besonders Ps 2,2; 89,21) grundsätzlich von der Salbung durch das Volk zu trennen ist, wie *Kutsch* (RGG V, 1331f., vgl. Salbung 60–63) annimmt, ist mir nicht sicher. Man wird wohl damit zu rechnen haben, daß der im Auftrag des Volkes durch den Priester Gesalbte gleichzeitig als „Gesalbter Jahwes" galt. Vgl. auch *Emerton*, JSS 12,127.

67. Vgl. dazu unten S. 163.
68. Eine mit Elisa in Beziehung stehende Prophetengemeinschaft in Bethel wird erst in der Jahwebearbeitung (II 2,3) erwähnt. Die ebenfalls in der Jahwebearbeitung genannte Prophetengemeinschaft von Jericho ist mit der vom Gilgal gleichzusetzen (vgl. unten S. 156 Anm. 18).
69. Zu den Aufgaben und der Struktur dieser Prophetengemeinschaft vgl. unten S. 162–170

## B. Die Wundergeschichtensammlung

### *I. Der ursprüngliche Bezug der Erzählungen auf Elisa*

Bevor wir die Erzählungen dieser Sammlung historisch auswerten können, ist zunächst zu prüfen, ob es sich bei ihnen allen um ursprüngliche Elisatradition handelt oder ob hier nicht zum Teil Erzählungen, die sich ursprünglich auf andere Wundertäter bezogen, sekundär auf die Elisagestalt übertragen worden sind.

#### 1. Die Sunamitinerzählung 4,8–37*

Die Frage, ob ursprüngliche Elisaüberlieferung vorliegt, stellt sich insbesondere bei 4,8–37*, und zwar aufgrund der Tatsache, daß es zu dieser Erzählung eine Parallelüberlieferung in der Eliatradition gibt (I 17,17–24): Wie verhalten sich diese beiden Parallelerzählungen zueinander? Welche von beiden muß als die ursprünglichere betrachtet werden?
Zur Klärung dieser Fragen ist am besten von folgenden Beobachtungen an der Eliaerzählung auszugehen: In I 17,17–24 fällt auf, daß hier die arme Witwe von I 17,7–16 plötzlich als „Hausbesitzerin" eingeführt wird (v. 17)[1] und daß hier angenommen wird, Elia wohne in einem Obergemach bei ihr (v. 19). In v. 7–16 wird nämlich weder damit gerechnet, daß es in der Wohnung der Witwe ein Obergemach gibt, noch überhaupt, daß Elia bei ihr wohnt[2]. Auch der Umstand, daß Elia hier – wie nur noch in II 1,9–16 – als „Gottesmann" bezeichnet wird, zeigt, daß I 17,17–24 nicht ursprünglich zu I 17,7–16 gehört[3].
Nun fügen sich diese im Kontext der Eliatradition unvorbereiteten Angaben der Totenerweckungsgeschichte gut in die Fassung der Elisatradition. Hier ist die Mutter des Knaben als reiche Frau vorgestellt (4,8), hier wird davon gesprochen, daß dem Gottesmann ein Obergemach als Wohnung zur Verfügung gestellt wird (4,10). Es legt sich von daher nahe, daß I 17,17–24 von der Elisaerzählung 4,8–37* abhängig ist[4].
Zwar ist grundsätzlich auch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß es sich bei der Totenerweckungsgeschichte um eine Wanderlegende handelt, die sowohl

1. Vgl. hierzu besonders *Klostermann*, SZ 3,364; *Benzinger*, KHC 9,107, die diese Bezeichnung der Witwe für so unwahrscheinlich halten, daß sie sich zu einer Textemendation entschließen.
2. Zu diesen Widersprüchen vgl. besonders *Begrich*, Gesammelte Studien 13f.; *de Vaux*, JerB 102 Anm. b; *van den Born*, BOT 4,2,105.
3. Vgl. hierzu besonders *Jepsen*, Nabi 65; *Fohrer*, Elia 35f.52; *Kilian*, BZ N.F. 10,45; *Steck*, Überlieferung 10 Anm. 1.
4. Vgl. hierzu besonders *de Vaux*, JerB 102 Anm. b; *Fohrer*, Elia 35f.; auch *Kilian*, BZ N.F. 10,55.

von der Eliatradition als auch von der Elisatradition aufgenommen wurde, ohne daß die eine Fassung von der anderen abhängig wäre[5]. Doch sind die Differenzen der Eliaversion zu der übrigen Eliatradition so groß und die Übereinstimmungen mit der Elisaversion so stark, daß eher eine direkte Abhängigkeit der Eliaversion von der Elisaversion angenommen werden muß[6].

Mit dieser Feststellung ist allerdings noch nicht gesichert, daß es sich bei 4,8–37* um eine ursprüngliche Elisaerzählung handelt. Wie oben[7] gezeigt wurde, ist in der ursprünglichen Sunamitinerzählung nur von einem anonymen Gottesmann die Rede gewesen. Daß mit diesem schon ursprünglich Elisa gemeint ist, ist nun aus folgenden Gründen zweifelhaft:

1. Anders als Elisa in 9,1ff. wird der Gottesmann der Sunamitinerzählung nicht als Vorsteher einer Prophetengemeinschaft beschrieben. Er scheint vielmehr eine Einzelgestalt zu sein, die nur von einem Diener begleitet wird[8].
2. Der ursprüngliche Haftpunkt der Elisagestalt ist, wie unten[9] gezeigt werden wird, der Gilgal. Wahrscheinlich ist auch mit einem Privathaus in Samaria, wie es 5,1–14* nahelegt, zu rechnen. Angesichts dieses Befundes ist es unwahrscheinlich, daß Elisa auch die Rolle eines auf dem Karmel beheimateten Gottesmannes wahrgenommen hat.

Aus diesen Überlegungen ist der Schluß zu ziehen, daß die Sunamitinerzählung ursprünglich von einem Gottesmann vom Karmel handelte, der erst sekundär mit Elisa gleichgesetzt worden ist.

5. So *Gunkel*, Elias 11f.; *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 261; *Begrich*, Gesammelte Studien 13. Auch *Steck*, Überlieferung 10 Anm. 1, scheint dieser Auffassung zuzuneigen.
6. Für die Abhängigkeit der Totenerweckungsgeschichte I 17,17–24 von der Elisaerzählung spricht außerdem, daß sich auch sonst Eliatraditionen als von Elisaerzählungen abhängig erweisen (vgl. oben S. 121 Anm. 242 zu I 19,15–18). Vgl. *Reiser*, ThZ 9,326.
7. S. 90f.
8. Zwar wird auch in den sicher zur ursprünglichen Elisatradition gehörenden Aramäererzählungen 5,1–14*; 8,7–15*; 13,14–17* nicht davon gesprochen, daß Elisa in Beziehung zu einer Prophetengemeinschaft steht. Doch schließt die Darstellung Elisas in diesen Erzählungen nicht aus, daß er als Vorsteher der Prophetengemeinschaft vom Gilgal vorzustellen ist. Es liegt nur an den in diesen Erzählungen vorausgesetzten Situationen, daß die Prophetenjünger nicht in Erscheinung treten. In 5,1–14* befindet sich Elisa in seinem Privathaus in Samaria, in 8,7–15* ist er auf Reisen und in 13,14–17* handelt es sich um ein Privatgespräch des Königs mit dem sterbenden Propheten, das möglicherweise sogar im Gilgal stattfindet (vgl. dazu unten S. 174f.). Der Gottesmann der Sunamitinerzählung wird dagegen als eine Gestalt beschrieben, deren Hauptaufgabe darin besteht, dem Volk für Konsultationen in den kleinen und großen Schwierigkeiten des Alltags zur Verfügung zu stehen. Er ist von daher als Seher-Zauberer anzusehen und vertritt somit ein religionsgeschichtliches Phänomen, das, wie die ursprüngliche Erzählung von 1 Sam 9,1–10,16 (vgl. dazu oben S. 150 Anm. 63) zeigt, mit dem Nebiismus ursprünglich nichts zu tun hat (vgl. 9,6ff. mit 10,5ff.).
9. S. 158.

## 2. Die Erzählung von der Irreführung der Aramäer 6,8–23*

Auch bei 6,8–23 ist nicht mit Sicherheit nachzuweisen, daß mit dem Gottesmann der ursprünglichen Erzählungsschicht Elisa gemeint ist. Eine Beziehung des hier auftretenden Gottesmannes zu einer Prophetengemeinschaft wird nirgends angedeutet, allerdings ist sie – im Unterschied zur Sunamitinerzählung – auch nicht auszuschließen[10].

Verdächtig ist in dieser Erzählung vor allen Dingen, daß als Aufenthaltsort Elisas Dothan genannt wird. *Montgomery*[11] versucht diese Angabe zwar mit dem Hinweis zu erklären, daß es sich bei Dothan um einen strategisch wichtigen Ort am Eingang des samarischen Gebirges handelt. Er stellt sich dabei vor, daß Elisa die Aufgabe wahrnimmt, dem israelitischen König die Bewegungen der feindlichen Armee zu melden. M.E. liegt jedoch bei diesem Erklärungsversuch ein zu rationalistisches Bild von den Aufgaben des hier agierenden Gottesmannes vor. Der Gottesmann ist in unserer Erzählung nicht als eine Art Geheimagent verstanden[12], sondern als ein Mann, der über parapsychologische Erkenntnisquellen verfügt und von daher über alle militärischen Aktionen des Feindes unterrichtet ist. Eine Anwesenheit an strategisch wichtigen Punkten ist für ihn also nicht nötig. Auch der Erklärungsversuch *Kittels*[13], *Šandas*[14] und *Eißfeldts*[15], die an einen zufälligen Aufenthalt Elisas in Dothan denken, überzeugt nicht.

Es handelt sich bei 6,8–23* nicht um einen Geschichtsbericht, der Angaben über zufällige historische Ereignisse macht, sondern um volkstümliche Überlieferung, bei der Lokalisierungen normalerweise streng begründet sind. Es muß von daher mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß es sich bei dem Gottesmann der ursprünglichen Wundergeschichte 6,8–23* nicht um den im Gilgal

10. Die Bezeichnung als „Nabi" in v. 12 spricht dafür (zum Verständnis des Nebiismus zur Zeit Elisas als eines Gemeinschaftsphänomens vgl. unten S. 163–166). Besonders bemerkenswert ist, daß der Gottesmann hier הנביא אשר בישראל genannt wird. Der Umstand, daß Elisa in 5,3 in ähnlicher Weise mit הנביא אשר בשמרון bezeichnet wird (vgl. auch 5,8), könnte darauf hindeuten, daß es sich bei dem Gottesmann von 6,8ff.* tatsächlich ursprünglich um Elisa handelt. Doch angesichts der im folgenden zu besprechenden Lokalisierung unserer Erzählung ist diese Identifikation nicht sicher zu vollziehen.

11. ICC 381.

12. Als Geheimagent wird Elisa von *Gray* (OTL 461.464) verstanden. Er habe einen „efficient intelligence service" organisiert und sich dabei auch kriegsgefangener israelitischer Mädchen bedient, die zu Konkubinen von Männern der aramäischen Führungsschicht geworden seien (so *Grays* Auslegung von 6,12b!).

13. HK 1,5,210.

14. EH 9,2,52.

15. HSAT I,550 Einl. zu 6,8ff.

(bzw. in Samaria) beheimateten Elisa, sondern um einen Anonymus handelt, der in Dothan seinen Wohnsitz hatte[16].

### 3. Die Gilgalerzählungen 4,1–7*; 4,38–41*; 6,1–7*

*a) Die Lokalisierung der Erzählungen.* Die drei Erzählungen 4,1–7*; 4,38–41*; 6,1–7* bilden innerhalb der Wundergeschichtensammlung insofern eine besondere Gruppe, als sie Elisa in den Zusammenhang einer Prophetengemeinschaft einordnen und ihn als „Nothelfer" der als „Bene Hannebiim" bezeichneten Mitglieder dieser Gemeinschaft darstellen[17]. Auch rein formal heben sie sich von der Sunamitinerzählung und von der Erzählung von der Irreführung der Aramäer durch ihre Kürze ab.
Lokalisiert ist von diesen Erzählungen nur 4,38–41, und auch diese nur in der vom Verfasser der Wundergeschichtensammlung stammenden redaktionellen Einleitung „Elisa kehrte zum Gilgal[18] zurück" (v. 38a*α*)[19]. Es besteht jedoch keinerlei Anlaß, die Richtigkeit dieser Lokalisierung zu bezweifeln. Der Verfasser der Wundergeschichtensammlung hat sicher den ursprünglichen Haftpunkt seiner Erzählungen noch gekannt, und ein Interesse, das ihn zu einer Änderung der ursprünglichen Lokalisierung veranlaßt haben könnte, ist bei ihm nicht nachzuweisen.
Da die Erzählung 6,1–7 in der ursprünglichen Wundergeschichtensammlung unmittelbar auf 4,38–41 folgte, gilt die Lokalisierung von 4,38–41 wohl gleichzeitig auch für diese Erzählung[20].

16. Da der historische Elisa wohl ähnliche Funktionen wahrgenommen hat (vgl. unten S. 176 Anm. 20), konnte diese Erzählung leicht auf ihn übertragen werden.
17. Vgl. *Jepsen*, Nabi 75.
18. „Gilgal" wird im Alten Testament mit Ausnahme von Jos 5,9 immer mit dem Artikel versehen, was wir in der deutschen Übersetzung beibehalten. Das Wort stellt ursprünglich ein Appellativum dar („der Steinkreis"), das sich allerdings mit einem israelitischen Ort (bzw. nach der Meinung einiger Exegeten mit mehreren israelitischen Orten) so verbunden hat, daß es als Ortsname gebraucht werden kann. Daß dieser Ortsname fast immer mit dem Artikel versehen wird, zeigt, daß der appellativische Charakter des Namens noch stark empfunden wird.
Dieser Name deutet nun schon darauf hin, daß hier nicht an eine eigentliche Ortschaft zu denken ist. Vielmehr handelt es sich um eine zu Jericho (zur Identifikation des Gilgal der Elisaerzählungen mit dem von Jos 4,19f. vgl. unten S. 158–161) gehörende Kultstätte (vgl. hierzu besonders *Bächli*, ZDPV 83,64–66). Von daher ist wohl auch die Prophetengruppe von Jericho (vgl. die Angaben der Jahwebearbeitung in II 2,5.15) mit der vom Gilgal zu identifizieren (gegen *Bardtke*, CBL 260).
19. Vgl. oben S. 99.
20. Unten (S. 158–161) wird zu zeigen sein, daß der Gilgal der Elisaerzählungen mit dem Gilgal des südlichen Jordangrabens zu identifizieren ist. Daher spricht der Umstand,

Nicht so sicher ist die Erzählung 4,1–7* zu lokalisieren. Der Redaktor, der die Sukzessorsammlung mit der Wundergeschichtensammlung vereinigte (= Verfasser der Jahwebearbeitung), hat damit gerechnet, daß Elisa in 4,1–7 ebenso wie in der folgenden Sunamitinerzählung seinen Wohnsitz auf dem Karmel hat. Der ihm zuzuschreibende Halbvers 2,25a, nach dem sich Elisa am Ende von c. 2 zum Karmel begibt, zeigt dies[21]. Man wird allerdings nicht ohne weiteres annehmen dürfen, daß dieser exilische Redaktor noch zuverlässige Kenntnisse über die ursprüngliche Heimat der einzelnen Erzählungen besaß. Auch spricht gegen die Herleitung von 4,1–7* aus einer karmelitischen Prophetengemeinschaft, daß es keinerlei Anzeichen für die Existenz einer solchen Gruppe gibt. Nach der Sunamitinerzählung hielt sich am Karmelheiligtum lediglich ein einzelner Gottesmann auf. Es bleibt daher weiterhin die nächstliegende Annahme, daß 4,1–7* ebenso wie die ihr verwandten Anekdoten 4,38–41* und 6,1–7* einer Gilgaltradition[22] entstammt[23]. Diese Erzählungen werden daher im folgenden als „Gilgalerzählungen" bezeichnet.

*b) Der ursprüngliche Bezug der Erzählungen auf Elisa.* Die oben[24] in der literarischen Analyse geäußerte Vermutung, daß schon in der ursprünglichen Form der drei Gilgalerzählungen von „Elisa" die Rede war, wird durch einen Vergleich mit der übrigen alten Elisatradition bestätigt:

daß 6,1ff. in der Umgebung des Jordan spielt, auch für eine Lokalisierung dieser Anekdote im Gilgal.

21. Auch *Gray*, OTL 440, will als Heimat der Erzählung 4,1–7 eine Prophetengruppe vom Karmel annehmen.
22. Eine Lokalisierung der Anekdoten 4,1–7; 4,38–41; 6,1–7 im Gilgal haben schon *Wellhausen*, Composition 287; *Benzinger*, KHC 9,135.137.139; *Kittel*, HK 1,5,197.201.209; *Eißfeldt*, HSAT I,547 Einl. zu 4,1ff., vertreten.
23. Für die Parallelerzählung zu 4,1–7 in der Eliatradition (I 17,7–16) gilt wohl ähnliches wie für die Totenerweckungsgeschichte I 17,17–24 (vgl. oben S. 153f.). Beide Eliaerzählungen sind aller Wahrscheinlichkeit nach von den entsprechenden Elisaerzählungen abhängig (so zuletzt *Fohrer*, Elia 35f.).
Für die Annahme, daß das Orakel I 17,14a ursprünglich selbständig tradiert wurde und die Erzählung I 17,7–16 als sekundäre Rahmung dieses Spruches zu verstehen sei (so *Reiser*, ThZ 9,328, vgl. 325–327; auch *Steck*, Überlieferung 19 Anm. 2), spricht nichts: Da der Spruch I 17,14 als ganzer poetisch geformt ist (vgl. *Greßmann*, SAT 2,1, 2.Aufl. 257), kann v. b nicht abgetrennt werden. V. 14b ist aber nun, worauf *Reiser*, ThZ 9,326, selbst hinweist, vom Kontext der Kapitel I 17f. (Dürremotiv) abhängig. I 17,14 kann daher erst bei der Einfügung von I 17,7ff. in den Kontext von I 17f. gebildet worden sein. Die *Reiser*sche These, daß die mit der Botenformel eingeleiteten Sprüche der Elia-Elisa-Erzählungen ursprünglich selbständig tradiert wurden und Zeugnisse einer volkstümlichen Eschatologie des 9. Jahrhunderts darstellten, ist somit auch bei dieser Stelle nicht zu halten (vgl. dazu oben S. 36 Anm. 17).
24. S. 90f.

1. Das Bild, das diese Erzählungen von Elisa zeichnen, entspricht dem, das wir in 9,1ff.* von Elisa erhielten. Wie dort so hat Elisa auch hier eine autoritative Stellung im Rahmen einer Prophetengemeinschaft[25].
2. Es spricht einiges dafür, daß der Gilgal der ursprüngliche Haftpunkt der Elisagestalt ist. Außerhalb der vorliegenden Erzählungen wird noch in der Sukzessorsammlung der Gilgal als Wohnort Elisas angegeben (2,1). Außerdem sind die Anekdoten der Sukzessorsammlung (2,19–24*) in Jericho[26] und damit im Bereich des Gilgal[27] lokalisiert. Schließlich rechnet die alt wirkende Grabtradition 13,20f. mit einem Grab Elisas in der Nähe des südlichen Jordangrabens[28]. Hinzu kommt, daß ein anderer traditionsgeschichtlicher Haftpunkt nicht wahrscheinlich zu machen ist. Für den Karmel, der eventuell noch in Frage käme, spricht kaum etwas. Er wird in der Elisatradition nur in der ursprünglich von einem anonymen Gottesmann handelnden Sunamitinerzählung (4,25) und in der davon abhängigen späten redaktionellen Notiz 2,25a erwähnt.
Noch kurz eine Bemerkung zum Ergebnis dieses Abschnitts: Die Feststellung, daß die Gilgalerzählungen ursprünglich an der Person Elisas haften, darf keinesfalls so verstanden werden, daß es sich hier um biographisches Material handele. Historisch auszuwerten sind diese Erzählungen nur im Hinblick auf das sich in ihnen spiegelnde Bild von der Prophetie um Elisa. Da die Gilgalerzählungen in Kreisen geformt wurden, die noch eine direkte Beziehung zu Elisa hatten, dürfte dieses Bild im großen und ganzen historisch zutreffend sein.

## Exkurs II: Zur Lokalisierung des Gilgal

Die Lage des Gilgal der Elisaerzählungen (2,1; 4,38) ist umstritten. Der nächstliegende Vorschlag, ihn mit dem berühmten Heiligtum am Jordan (vgl. Jos 4,19f.; 5,9f. u. ö.) gleichzusetzen, ist seit *Thenius*[29] in der wissenschaftlichen Diskussion immer wieder angezweifelt worden[30]. Die Hauptargumente, die *Thenius* gegen diese Identifikation vorbrachte, sind folgende:
1. Vom Gilgal im Jordangraben könne man nicht, wie es 2,2 voraussetze, nach dem bedeutend höher gelegenen Bethel hinabsteigen (ירד).
2. Der Reiseweg Gilgal–Bethel–Jericho (2,3f.) zeige, daß hier nicht der in der Nähe von Jericho gelegene Gilgal gemeint sein könne.

25. Zu der von *Schüpphaus*, Diss. 70f., vertretenen Ansicht, daß Elisa erst durch eine nebiistische Bearbeitung mit den „Prophetenjüngern" in Verbindung gebracht wurde, besteht also kein Anlaß.
26. Vgl. dazu unten S. 180f.
27. Zur Ansetzung des Gilgal im südlichen Jordangraben in der Nähe von Jericho vgl. unten Exkurs II (S. 158–162).
28. Vgl. dazu unten S. 175. Vielleicht ist auch II 13,14–17* im Gilgal zu lokalisieren (vgl. unten S. 174f.).
29. KeH 9,270.
30. Vgl. jedoch schon *Euseb*, Onom. 66, Z. 6f.

*Thenius* suchte den Gilgal der Elisaerzählungen deshalb in dem heutigen *ǧilǧiliye* (etwa 12 km nördlich von Bethel in der Nähe des *tell ᶜalyata*). Da der Gilgal von 2,1 und 4,38 nun ohne jede nähere Erläuterung eingeführt wird, muß angenommen werden, daß es sich hier um einen allgemein bekannten Ort handelt[31]. *Thenius* trug dem dadurch Rechnung, daß er auch den Hos 4,15; Am 4,4; 5,5 im Zusammenhang mit Bethel genannten Gilgal mit *ǧilǧiliye* identifizierte[32]. Diese *Thenius*sche Lokalisierung des Gilgals der Elisaerzählungen hat heute, zumal im außerdeutschen Raum, noch zahlreiche Anhänger[33]. Allerdings hat sich die *Thenius*sche Zusatzthese, daß auch der im Hosea- und im Amosbuch genannte Gilgal auf dem samarischen Gebirge zu suchen sei, nicht durchsetzen können[34], und zwar auch bei den Forschern nicht, die sich für seine Lokalisierung des Gilgals der Elisaerzählungen einsetzen[35]. Dadurch kann jedoch eine heutige Befürwortung der *Thenius*schen Ansetzung des Gilgals von 2,1 und 4,38 nicht mehr der Forderung gerecht werden, daß es sich in den Elisaerzählungen um einen allgemein bekannten Gilgal handeln muß.

31. Schon von daher besitzt der Vorschlag *Šandas*, den Gilgal der Elisaerzählungen am Westrand des samarischen Gebirges an einem heute *ǧilǧūliye* genannten Ort zu suchen (EH 9,2,10; aufgenommen von *Gray*, OTL 424.448), wenig Wahrscheinlichkeit. Dieser Gilgal kommt nämlich im Alten Testament sonst nicht vor. Zwar will KBL, 1. Aufl. 181f., in diesem *ǧilǧūliye* die Ortslage des Jos 12,23 genannten Gilgal sehen (KBL, 3. Aufl. 183b, mit Fragezeichen!), doch wird man in Jos 12,23 wohl mit $G^B$ לגליל statt לגלגל zu lesen haben (vgl. BHK; *Noth*, HAT I,7,68 Textbemerkung z. St.; *Hertzberg*, ATD 9,82; *Elliger*, BHH I,572 [in Zeile 2 des Art. „Gilgal" ist vor 12,23 „Jos" einzufügen]; anders *Galling*, ZDPV 66,152).
Auch die Begründung *Šandas* für diese Ansetzung ist nicht zu halten: *Šanda* ist der Meinung, daß aufgrund von II 4,42 der Gilgal in der Nähe von Baal Schalischa (= *ḫirbet kafr ṯilṯ*; vgl. unten Anhang, Text 9 Anm. 101) gesucht werden müsse und daß von daher das 10 km westlich davon gelegene *ǧilǧūliye* in erster Linie in Frage käme. II 4,42 kann nun jedoch zur Bestimmung der Lage des in 4,38 genannten Gilgal nicht herangezogen werden, da nach unserer Literarkritik (siehe oben S. 99–101) 4,42–44 erst in nachexilischer Zeit mit 4,38–41 zusammengestellt worden ist.
32. KeH 9,270. Modifiziert findet sich diese These bei *Sellin* (Gilgal 4–10), der aufgrund von Dtn 11,30 annimmt, daß es einen mittelpalästinensischen Gilgal gegeben habe, der mit dem Heiligtum von Sichem gleichzusetzen sei. Dieser Gilgal sei sowohl im Hosea- und Amosbuch als auch in den Elisaerzählungen (ebd. 14) gemeint. Nun hat jedoch *Galling* (ZDPV 67,22–24) gezeigt, daß eine Identifizierung des Dtn 11,30 erwähnten Gilgals mit dem Gilgal der Jordanebene das Wahrscheinlichste ist. Der *Sellin*schen These fehlt somit jede Basis.
33. Vgl. *Abel*, GP II,337; *Snaith*, IntB III,193; *de Vaux*, JerB 134 Anm. b; *May*, Atlas 126; *Muilenburg*, IDB II,398; *Baly*, Handbuch 183; auch *van den Born*, BOT 4,2,134.
34. Vgl. hierzu besonders *Rudolph*, KAT 13,1,113 Anm. 13.
35. Vgl. *Abel*, GP II,337; *May*, Atlas 126; *Muilenburg*, IDB II,398.

Diese forschungsgeschichtliche Situation zwingt dazu, die *Thenius*schen Argumente gegen die Identifikation des Gilgals der Elisaerzählungen mit dem bekannten Heiligtum bei Jericho erneut zu überprüfen. Bei dem oben angeführten Argument 1 zeigt sich nun, daß die Schwierigkeiten, die das ירד von 2,2 macht, auch durch andere Lokalisierungen nicht zu beseitigen sind. Alle bisher in diesem Zusammenhang vorgeschlagenen Orte liegen tiefer als Bethel[36]. Zum andern setzt *Thenius* bei seinem Argument 2 voraus, daß es sich bei den Wanderungen Elias mit Elisa in c. 2 um eine zielstrebige Reise gehandelt habe und er daher von dem Schlußabschnitt Bethel–Jordantal auf einen Ausgangspunkt in Mittelpalästina schließen könne, eine Voraussetzung, die keinesfalls sicher ist. Sinn der Wanderung des Elia ist es ja, Elisa abzuschütteln. Einer solchen Intention würde

36. Die Lösung dieser Schwierigkeiten muß deshalb auf anderem Wege gesucht werden. Dafür sind bisher folgende drei Vorschläge gemacht worden:
1. *Elliger* (BHH I,572; vgl. die ähnliche Überlegung *Grays*, OTL 423f., allerdings auf *ǧilǧiliye* nördlich von Bethel bezogen) ist der Meinung, daß das „hinab nach Bethel" in 2,2 „an einem Punkte der Wanderung, die die Propheten inzw. ins Gebirge hinaufgeführt hat", orientiert sei. Allerdings fällt es schwer, in der Umgebung Bethels einen solchen höher als Bethel (881 m ü. M.) gelegenen Punkt zu ermitteln. Auf dem direkten Weg zwischen dem Gilgal am Jordan, den *Elliger* zu Recht mit dem Gilgal von 2,2 identifiziert (vgl. unten S. 161), und Bethel finde ich keine solche Stelle. Nur für den Fall, daß Elia und Elisa einen Umweg über die Straße Jerusalem–Bethel gemacht hätten gibt es bei dem 3 km südwestlich von Bethel gelegenen *el-bīre* (893 m ü. M.) einen 12 m höher als Bethel gelegenen Punkt (vgl. *Guthe*, Bibelatlas Karte nr. 20; auch *Koeppel*, Palästina 101 Karte zum Talsystem Mitteljudäas). Doch auch in diesem Fall ist es mir nicht ganz sicher, ob man bei einem so geringen Höhenunterschied auf 3 km von einem „Hinabgehen nach Bethel" sprechen kann.
2. *Šanda* (EH 9,2,10) und *Rudolph* (ZAW 63,209) haben vorgeschlagen, mit G καὶ ἦλθον entweder ויבאו oder graphisch näherliegend וילכו (so *Rudolph*) zu lesen. Es ist allerdings nicht zu sichern, daß G hier einen ursprünglicheren Text als M besitzt (vgl. *Montgomery*, ICC 353).
3. *Galling* (ZDPV 66,154 Anm. 1; vgl. auch KBL, 1. Aufl. 401a; *Nielsen*, Shechem 22 Anm. 1) vertritt die Auffassung, ירד sei als vox media aufzufassen, die sowohl die Bedeutung „hinabsteigen" als auch die Bedeutung „heraufsteigen" haben könne. *Galling* glaubte sich dafür auf ugaritische Belege stützen zu können, doch haben sich diese Belege inzwischen als nicht stichhaltig erwiesen (vgl. *Gordon*, UT, Glossary nr. 1150; *Aistleitner*, Wörterbuch nr. 1238; auch *O. Rössler* nach *Kaiser*, Meer 55).
Alle drei Lösungsversuche sind somit als problematisch anzusehen. Doch dürfte m. E. der von *Galling* vorgeschlagene Weg, für ירד eine über „hinabgehen" erweitere Bedeutung anzunehmen, noch das Nächstliegende sein, zumal man in II 6,18 (vgl. hierzu unten Anhang, Text 12 Anm. 136) und außerdem in Ri 1,9; 11,37; 15,8 mit der Bedeutung „hinabgehen" auch nicht zu Rande kommt. Es ist vor allen Dingen an die zusätzliche Bedeutung „ankommen", „hinkommen" zu denken (vgl. das arabische *warada* und dazu *Wehr*, Wörterbuch s. v.).

ein Zickzackkurs vom Gilgal in der Jordanebene hinauf nach Bethel und von dort wieder hinab in die Jordanebene nach Jericho durchaus entsprechen[37].
Da somit die *Theniusschen* Gegenargumente gegen eine Gleichsetzung des Gilgals der Elisaerzählungen mit dem Gilgal bei Jericho nicht als zwingend angesehen werden können, ist aufgrund der Tatsache, daß es sich bei dem Gilgal von 2,1 und 4,38 um einen allgemein bekannten Ort handeln muß, nun wohl doch am ehesten an das bekannte Heiligtum bei Jericho zu denken[38]. Außerdem setzt die Anekdote 4,38–41 voraus, daß es in der Nähe des Gilgal der Elisaerzählungen Koloquinthen gibt. Nun kommt diese Pflanze zwar gelegentlich in der Küstenebene, hauptsächlich aber im Jordangraben vor[39], so daß auch dieser Befund unsere Gleichsetzung des Gilgal von 2,1 und 4,38 mit dem im Jordangraben gelegenen Gilgal bei Jericho bestätigt[40].
Zum Schluß ist noch zu der Frage Stellung zu nehmen, an welcher heutigen Ortslage im südlichen Jordangraben das Gilgalheiligtum bei Jericho zu lokalisieren ist. Lange Zeit hat man *ḫirbet el-eṯele* (auch *ḫirbet en-nitle* geschrieben)[41], 5 km südöstlich des *tell es-sulṭān* (= des alttestamentlichen Jericho), als die Ortslage des Gilgal angesehen[42]. Gegen diese Ansetzung spricht jedoch die Erzählung Ri 3,12–30[43]. Hier ist nach v. 26 Ehud auf seinem Fluchtweg, der in nördlicher Richtung auf das Gebirge Ephraim zu verläuft, bei den Pesilim vom Gilgal dem direkten Zugriff der Moabiter schon entronnen, während nach v. 13 Jericho gleichzeitig von ihnen besetzt ist. Der Gilgal muß also in nördlicher Richtung von Jericho gesucht werden. Die im Süden des *tell es-sulṭān* gelegene *ḫirbet el-eṯele* kommt daher für ihn nicht in Frage. Im übrigen weisen auch die von *Schneider*[44] gesammelten Pilgerberichte auf eine mittelalterliche Tradition, die den Gilgal im Norden des alttestamentlichen Jericho ansetzt[45].
Somit wäre an die zwei bis drei Kilometer nordöstlich des alttestamentlichen Jericho liegende *ḫirbet el-meffīr*, für die auch die Entfernungsangabe *Eusebs*[46] zutrifft, zu denken. Hierbei bestand allerdings lange Zeit die Schwierigkeit, daß der Bereich dieser *ḫirbet* keinerlei archäologischen Befund aus der alttestamentlichen Periode aufwies. Die Ausgrabungen auf ihr führten nur zur Aufdeckung

37. Vgl. *Galling*, ZDPV 66,154, auch ZThK 53,139.
38. So auch *Galling*, zuletzt ZThK 53,139; *Rehm*, EB 74; *Nielsen*, Shechem 22 Anm. 1; *Simons*, Texts 269 § 464; *Kuschke*, RGG II,1577f.; *Elliger*, BHH I,572.
39. Vgl. hierzu *Löw*, Flora 1,2,537–542; *Dalman*, AuS I,343; II,318; *Feliks*, BHH II,975.
40. Vgl. *Rehm*, EB 74; *Nielsen*, Shechem 22 Anm. 1.
41. Zur Lage vgl. Karte in BHH II,817.
42. Zuerst *H. Zschokke*, Beiträge zur Topographie der westlichen Jordans'au, Jerusalem 1866, 27f.; so noch *Noth*, HAT I,7,144, vgl. 25.
43. Vgl. *Galling*, ZDPV 66,144f., auch *Schunck*, Benjamin 39–42.
44. ZDPV 54,50–59.
45. Vgl. auch *Alt*, PJ 27,46–49.
46. Onom. 66,5.

eines Omajjadenpalastes[47]. Eine im Frühjahr 1954 vorgenommene Sondierungsgrabung hat nun jedoch auf einem *tell* unmittelbar neben der *ḫirbet el-mefǧir* Scherben aus der Zeit von 1200–600 v.Chr. zutage gefördert[48]. Einer Ansetzung des Gilgals in der Nähe der *ḫirbet el-mefǧir* steht somit nichts mehr im Wege[49].

## *II. Das Nabibild der Wundergeschichtensammlung*

### 1. Die Funktionen des Nabitums

Bei den Gilgalerzählungen fällt auf, daß in ihnen niemals von mantischen Fähigkeiten Elisas die Rede ist: Elisa tritt hier als Wundertäter, nicht als Wortverkünder auf[50]. Man wird nun zwar bei der Auswertung der Gilgalerzählungen die Intention dieser Wundergeschichten in Rechnung stellen müssen: Sie wollen die besondere Fürsorge für die Prophetenjünger hervorheben, die dem Gottesmann aufgrund seiner paranormalen Fähigkeiten möglich ist. Von daher ergibt sich zwangsläufig, daß hier in erster Linie von Wundertaten gesprochen wird. Gleichzeitig ist zu berücksichtigen, daß Elisa in anderen alten Traditionen auch als Verkünder eines Gotteswortes gesehen ist (vgl. 9,1ff.*; 8,7–15*; auch 13, 14–17*). Doch muß man sich auf der anderen Seite auch darüber im klaren sein, daß Elisa nie in der Art der Gilgalerzählungen hätte dargestellt werden können, wenn seine primäre Funktion die Verkündigung von Gottesworten gewesen wäre[51]. Bei der von Elisa repräsentierten Prophetie scheinen vielmehr

47. Vgl. *Baramki*, QDAP 5,132–138; 6,157–168; 8,51–53.
48. Vgl. *Muilenburg*, BASOR 140,11–27.
49. Vgl. *Wolf*, AASOR 29/30,60; *Kuschke*, OLZ 52,243f.; *Elliger*, BHH I,572f.; *Gray*, OTL 424; *Rüger*, CBL 419; *Weippert*, Landnahme 30 Anm. 1; zurückhaltend allerdings *Simons*, Texts 269f. § 464. Der Vorschlag *Bächlis*, ZDPV 83,64–71, den alttestamentlichen Gilgal auf einen der drei südlich der *ḫirbet el-mefǧir* gelegenen *tulūl dēr ġannam*, *el-ǧurn* und *el-maṭlab* anzusetzen (vgl. auch *van den Born–Baier*, BL 591), kann dagege nicht als hinreichend gesichert angesehen werden, da auf den genannten *tulūl* bisher no keinerlei eisenzeitliche Spuren festgestellt worden sind (vgl. *Bächli*, ebd. 70). Kritisch gegenüber *Bächlis* These auch *Weippert*, Landnahme 30 Anm. 1.
50. Von einem Jahwewort ist lediglich in der späten Wundererzählung 4,42–44 die Rede (v. 43), die ihre jetzige Formung dem Verfasser der Gottesmannbearbeitung verdankt.
51. Der Auffassung *Plögers* (Prophetengeschichten 39), daß „die ursprüngliche Form des prophetischen Wirkens in der Verkündigung eines *bestimmten Wortes* zu suchen" sei, kann ich mich daher nicht anschließen. *Plöger* meint, daß „dieses Prophetenwort, hineingesprochen in eine bestimmte geschichtliche Situation und umgeben von einem geschichtlichen Rahmen", „in den von den Prophetengenossenschaften beeinflußten Erzählungen zu einer legendär-halbgeschichtlichen Darstellung ausgestaltet worden" sei, „die den Blick von der Verkündigung des Propheten hinüberleitet zu der Person des

magische und mantische Funktionen gleichberechtigt nebeneinander zu stehen. Weshalb dies so ist, dafür wird sich unten[52] eine Erklärung anbieten.
Ein weiteres zentrales Charakteristikum der in den Gilgalerzählungen beschriebenen Prophetie besteht darin, daß sie in Gemeinschaften organisiert ist. Die Mitglieder dieser Gemeinschaften werden mit dem Terminus „Bene Hannebiim" (4,1.38; 6,1)[53] bezeichnet, der, da בן hier den „Angehörigen einer Gruppe"[54] meint, wörtlich mit „Mitglieder der Prophetengemeinschaft"[55] zu übersetzen ist. Wir bleiben jedoch der Einfachheit halber im folgenden bei der herkömmlichen Wiedergabe mit „Prophetenjünger"[56].
Nicht recht deutlich wird in den Gilgalerzählungen, welchen Aufgaben dieser Zusammenschluß dient. Als gemeinsame Tätigkeit der Prophetenjünger wird

Propheten selbst, seinem Tun und Handeln". Hinter der *Plöger*schen These steht die Ansicht, daß die ältesten uns erhaltenen prophetischen Traditionen des 9. Jahrhunderts „Prophetenwortgeschichten" seien. *Plöger* denkt hier an den Kern der Erzählungen I 21 und II 1 (vgl. Prophetengeschichten 40–42). Diese exegetische Basis ist m. E. jedoch der wunde Punkt der *Plöger*schen These: Es dürfte sich kaum nachweisen lassen, daß I 21* und II 1* die ältesten Eliatraditionen darstellen (vgl. oben S. 27 Anm. 56 und S. 122 Anm. 246).

52. S. 166–169.

53. Der Terminus findet sich in der Elisatradition außerdem noch in der Jehuerzählung 9,1, in der Sukzessorsammlung 2,7.15, in der Jahwebearbeitung 2,3.5 und schließlich in dem späten Nachtrag zur Naemanerzählung 5,22. Außerhalb der Elisatradition kommt er nur noch in der von den Elisaerzählungen abhängigen Stelle I 20,35 (vgl. hierzu oben S. 49) vor. Zu vergleichen ist noch בן נביא Am 7,14.

54. Vgl. KBL, 3. Aufl. 132b; außerdem besonders *van den Oudenrijn*, Bibl 6,165–171, und *Junker*, Prophet 26 Anm. 7.

55. Vgl. die entsprechende Konstruktion Neh 3,8 בן הרקחים „Mitglied der Salbenmischerzunft" (vgl. GB 103b; KBL, 3. Aufl. 132b). Die Auffassung *Keils* (BC 2,2,161), daß der Ausdruck die geistlichen Söhne der Propheten meine (so auch *Šanda*, EH 9,1, 484; GB 103b), die neuerdings von *Williams* (JBL 85,344–348) wieder vertreten worden ist, scheint mir demgegenüber nicht wahrscheinlich zu sein: Es gibt keinen Anhaltspunkt dafür, daß die Bene Hannebiim den Prophetenvorsteher als ihren geistlichen Vater angesehen hätten. Der „Vater"-Titel für einen Nabi findet sich in der alten Elisatradition nur in 6,21; 13,14 als Anrede des israelitischen Königs gegenüber Elisa (vgl. auch die Selbstbezeichnung des aramäischen Königs als „Sohn Elisas" in 8,9; die Stelle 2,12 muß hier außer Betracht bleiben, da sie erst zu der nachexilischen Gottesmannbearbeitung gehört), also gerade nicht als Anrede der Bene Hannebiim gegenüber ihrem Meister (vgl. *Galling*, ZThK 53,130).

56. Diese Übersetzung hat insoweit auch eine sachliche Berechtigung, als nur die einfachen Mitglieder einer Prophetengemeinschaft als „Bene Hannebiim" bezeichnet werden, während die führenden Persönlichkeiten den Titel הנביא erhalten (vgl. 9,1: Elisa als „der Nabi" neben „einem der Prophetenjünger"; הנביא auch in 5,3.8.13; 6,12, dazu noch in späten Schichten I 19,16; II 3,11).

nur das ישב לפני אלישע genannt (4,38; 6,1); doch bleibt dunkel, was mit diesem „Sitzen vor Elisa“[57] gemeint ist.
Vielleicht darf man zum besseren Verständnis dieser prophetischen Gemeinschaftsbildung die Erzählung von Davids Aufenthalt bei Samuel 1 Sam 19,18–20,1 heranziehen[58]. Es handelt sich hier um die einzige Erzählung des Alten Testaments, die uns neben den Gilgalerzählungen einen Einblick in das Leben einer Prophetengemeinschaft gibt. Die Erzählung gibt zwar vor, von einer Nabigruppe zur Zeit Samuels zu sprechen, und mehrere Forscher[59] halten diese Angabe auch für historisch zuverlässig. Doch hat *Greßmann*[60] mit Recht darauf hingewiesen, daß sie aus einer Zeit stammen muß, in der das Nabitum bereits weitgehende Anerkennung gefunden hat[61]. Mit einer solchen weitgehenden Anerkennung des Nabitums kann nun erst seit der Zeit der Jehurevolution[62] gerechnet werden. Es spricht daher einiges dafür, daß sich in dieser Samuelerzählung Verhältnisse spiegeln, wie sie ähnlich in den Prophetengemeinschaften zur Zeit Elisas geherrscht haben[63].

57. Anders *Eißfeldt*, HSAT I,548.550, der ישב לפני hier mit „wohnen unter dem Schutz von“ übersetzt.
58. Auf die Verwandtschaft des prophetischen Phänomens von 1 Sam 19,18–20,1 mit dem der Gilgalerzählungen haben insbesondere *Hölscher*, Profeten 153, und *Plöger*, Prophetengeschichten 6f., aufmerksam gemacht.
59. Vgl. *von Rad*, ThAT II,18; *Westermann*, BHH III,1498.
60. SAT 2,1, 2. Aufl. 83. Vgl. auch *Johnson*, Prophet 17.
61. Hierfür spricht in erster Linie die Tatsache, daß man in 1 Sam 19,18–20,1 die allgemein positiv beurteilte Samuelsgestalt zum Vorsteher einer Prophetengemeinschaft gemacht hat (vgl. dagegen die strikte Trennung zwischen dem Seher Samuel und dem Nabitum in 1 Sam 9,1–10,16*). Für eine Datierung der Erzählung 1 Sam 19,18–20,1 in nachsamuelische Zeit auch *Wellhausen*, Composition 250; *Nowack*, HK 1,4,2,100f.; *Hölscher*, Profeten 175 Anm. 1; *Kittel*, HSAT I,437; *Jepsen*, Nabi 122; *Plöger*, Prophetengeschichten 7; vgl. auch *Eißfeldt*, Einleitung 366; anders *Nübel*, Diss. 32f.122.
62. Vgl. *Hölscher*, Profeten 181; *Jepsen*, Nabi 170f. Bestätigt wird diese Ansicht durch die Tatsache, daß sich, wie die alte Elisatradition zeigt, zur Zeit der Jehudynastie zum ersten Mal Nabiliteratur gebildet hat. Es ist zu vermuten, daß es der nebiistischen Bewegung im Gefolge dieses Aufschwungs gelungen ist, in größerem Maße Mitglieder aus sozial höherstehenden Schichten zu gewinnen. Ursprünglich scheint die nebiistische Bewegung in erster Linie Leute der unteren sozialen Schichten angesprochen zu haben (vgl. nur die sich in 4,1 und 6,5 dokumentierende Armut der Mitglieder der gilgalitischen Prophetengemeinschaft).
63. Allerdings dürfte 1 Sam 19,18–20,1 etwas später als die Gilgalerzählungen entstanden sein. Daß diese Erzählung nicht direkt aus Kreisen um Elisa stammt, zeigt sich schon daran, daß die Bezeichnung „Bene Hannebiim“ in ihr fehlt (dafür einfaches „Nebiim“ 19,20.24). – Ob sich in 1 Sam 19,18–20,1 ein besonderer Terminus für den Versammlungsraum der Prophetengemeinschaft findet (נויתו 19,18.19.22.23 bis; נוות 20,1; nach *Meyer*, RGG V,615 aus **nawijatu*; vgl. *Hölscher*, Profeten 152; *Junker*, Prophet

Für das Verständnis der Gilgalerzählungen ist nun von besonderem Interesse, daß 1 Sam 19,18–20,1 das gemeinsame Abhalten ekstatischer[64] Übungen als wesentliche Funktion einer Prophetengemeinschaft ansieht. Es stellt sich die Frage, ob nicht auch die gilgalitische Prophetengemeinschaft eine ähnliche Aufgabe wahrgenommen hat. Dafür könnte folgende Beobachtung sprechen: Nach der Darstellung von 1 Sam 19 steht bei der ekstatischen Übung der Vorsteher der Prophetengemeinschaft vor den Propheten und leitet die Übung[65]. Dies erinnert nun an das „Sitzen der Prophetenjünger vor Elisa" in 4,38 und 6,1. Es legt sich nahe, dieses ישב לפני אלישע ähnlich zu verstehen und es auf ekstatische Übungen, die von Elisa geleitet wurden, zu beziehen[66]. Zweck der Grup-

32f.; *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 82; *Lindblom*, zuletzt Prophecy 102f.; *Meyer*, RGG V,615), ist nicht sicher nachzuweisen. Möglicherweise handelt es sich hier nur um einen in den Bereich der Stadt Rama gehörenden Ortsnamen (vgl. *Nowack*, HK 1,4,2, 101; auch *Hertzberg*, ATD 10,134). Die Artikellosigkeit (vgl. besonders 19,23; 20,1) spricht vielleicht für die letztere Annahme.

64. Der Zustand der höchsten prophetischen Erregung, wie er beispielsweise in 1 Sam 19,20 beschrieben wird, wird herkömmlicherweise mit dem Terminus „Ekstase" bezeichnet. Dieser Begriff ist allerdings insofern nicht ganz unproblematisch, als er aufgrund seiner Herkunft Assoziationen an griechische Seelenvorstellungen („Herausgehen der Seele aus dem Körper") weckt, die dem hebräischen Denken nicht adäquat sind (vgl. *Jepsen*, Nabi 22 Anm. 1; *Guillaume*, Prophecy 291 Anm. 1; *Lindblom*, Prophecy 4). Doch auf der anderen Seite hat sich bisher noch kein besserer Terminus für diesen Bewußtseinszustand einbürgern können. Der anstelle von „ekstatisch" vorgeschlagene Begriff „abnorm" (so *Johnson*, Prophet 18 Anm. 4) ist zu blaß. Daher scheint mir das Zweckmäßigste zu sein, den Terminus „ekstatisch" beizubehalten, aber gleichzeitig der Forderung nachzukommen, ihn exakt zu definieren (vgl. *Johnson*, Prophet 10 Anm. 4). Einen Versuch in dieser Richtung hat *Maass* (WZ Leipzig, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe 3,297–301) unternommen. Er definiert Ekstase als einen „abnormal-außergewöhnlichen Erregungszustand, während dessen das normale wache Bewußtsein des Befallenen außer Funktion gesetzt und seine Daseinsbeziehung bis zur Entwirklichung aufgehoben ist" (S. 301).

65. Die hier beschriebene ekstatische Übung erinnert stark an den *ḏikr* (wörtlich „Erwähnung", nämlich des Namens Gottes) der islamischen Derwische (Beschreibungen dieser Übung finden sich bei *Lane*, Egyptians 450–456; *Brown*, Darvishes 278–282; *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 37f.; *Guillaume*, Prophecy 305–307; *Dermenghem*, Culte 200f.; vgl. auch *Gardet*, EI II,223–227). Bei dieser Übung, die normalerweise unter der Leitung eines Derwischscheichs steht, steigern sich die Derwische durch gemeinsames taktmäßiges Rezitieren religiöser Formeln und Texte bei gleichzeitigen rhythmischen Körperbewegungen in einen ekstatischen Zustand.

66. Man kann hierfür darauf hinweisen, daß auch die Derwische ihre ekstatischen Übungen im Sitzen beginnen und sich erst bei gesteigerter Erregung erheben (vgl. *Lane*, Egyptians 451f.; *Brown*, Darvishes 279; *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 37). – Eine andere Möglichkeit ist, bei dem „Sitzen vor Elisa" an eine Art gemeinsamer Unterweisung zu denken (vgl. besonders KBL, 1. Aufl. 409b, das ישב לפני mit „Schüler sein" übersetzt; auch

penbildung bei der Prophetie um Elisa scheint somit die Kollektivekstase gewesen zu sein[67]. Bestätigt wird diese Vermutung durch eine Angabe der Jehuerzählung: Daß man Elisajünger, wie es hier in 9,11 geschieht, als „Verrückte" bezeichnen kann, ist nur möglich, wenn ekstatische Zustände für die Nabis um Elisa charakteristisch sind[68].

Die These, daß im Mittelpunkt des Lebens dieser Prophetengemeinschaft die Kollektivekstase steht, gibt nun auch die oben gesuchte Erklärung dafür, weshalb bei Elisa nicht die Wortverkündigung den zentralen Inhalt seines Wirkens ausmacht. Daß die Nabis von 1 Sam 19 – Entsprechendes gilt von den Prophetengruppen zur Zeit Samuels von 1 Sam 10,5f.10 – nicht eigentlich als Verkünder inspirierten Wortes verstanden werden können, ist weitgehend anerkannt[69]: Die Mitglieder dieser Prophetengruppen verfolgen mit ihren ekstatischen Übungen nicht das Ziel, ein Gotteswort zu erhalten, sie sind, wie 1 Sam 10,6 zeigt, vielmehr darauf aus, vom göttlichen Geist ergriffen und „in einen anderen Menschen verwandelt" zu werden[70]. Ekstase ist hier „Selbstzweck und Erweis göttlichen Ergriffenseins"[71]. Es geht den Nabis um den in der Ekstase

*Montgomery*, ICC 369; *von Rad*, ThAT II,35; *Rendtorff*, ZThK 59,154; *Westermann*, BHH III,1498; *W. H. Schmidt*, Glaube 207). Man muß diesen Unterricht dann aber in Beziehung zum Hauptzweck dieser Prophetengemeinschaften sehen: Es kann sich nur um Unterricht gehandelt haben, der dazu diente, die für die ekstatischen Übungen nötigen Techniken und die zu ihnen gehörige religiöse Tradition zu vermitteln (vgl. *Lindblom*, Prophecy 69f.).

67. *Greßmann* (SAT 2,1, 2. Aufl. 39) hat mit Recht darauf hingewiesen, daß Ekstase „besser in der Gemeinschaft als in der Vereinzelung" gedeiht.
68. Vgl. hierzu zuletzt *von Rad*, ThAT II,18, und *Plein*, ZAW 78,15f. Die Behauptung *Rendtorffs* (ThW VI,799), in der Prophetie um Elisa fänden sich keinerlei ekstatische Züge (so auch *Fohrer*, СБЛ 1074; vgl. auch *Westermann*, BHH III,1500), trifft daher nicht zu.
69. Vgl. *Hölscher*, Profeten 146f.; *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 37; *Jepsen*, Nabi 22; *Wolff* Gesammelte Studien 214f.; *Westermann*, BHH III,1498; auch *von Rad*, ThAT II,18, der die Möglichkeit erwägt, daß sich „in den ältesten Zeiten diese ekstatische Erregung" nicht „im artikulierten Wort geäußert" hat, sondern „Selbstzweck und Erweis göttliche Ergriffenseins" war. Anders *Johnson*, Prophet 16–20, der zu zeigen versucht, daß die Ekstase der Nabis von 1 Sam 10,5f.10 als Mittel zur Erlangung göttlicher Weisung zu verstehen sei. Als Beweis für seine These führt er die Micha ben Jimla-Erzählung in I 22 an, in der die Gruppenekstase einen mantischen Zweck verfolgt. Gegen *Johnsons* Argumentation spricht jedoch unsere obige literarische Analyse (S.42ff.), die ergeben hat, daß die in I 22 eingearbeitete Prophetenerzählung frühestens aus exilischer Zeit stammt und daher nicht als Zeugnis für die frühe israelitische Prophetie gewertet werden kann.
70. Vgl. *Pedersen*, Israel III/IV,108; auch *Hölscher*, Profeten 146f., der in seinen Formulierungen allerdings zu stark vom griechischen Ekstasenbegriff abhängig ist.
71. Vgl. *von Rad*, ThAT II,18.

erfahrenen Kontakt mit der Gottheit, alles andere, was der ekstatische Zustand noch mit sich bringen kann wie beispielsweise die Fähigkeit, Orakel zu erteilen, ist nur ein Sekundärphänomen. Aufgrund der oben festgestellten Verwandtschaft zwischen der in 1 Sam 19 (und 1 Sam 10) und der in den Gilgalerzählungen beschriebenen Prophetie ist nun das gleiche auch für das Nabitum um Elisa anzunehmen.

Um nun die von Elisa berichteten Wundertaten und Weissagungen richtig beurteilen zu können, ist es von Nutzen, einen Blick auf eine verwandte Erscheinung zu werfen, die sich etwa 2000 Jahre später in der Religionsgeschichte des islamischen Nahen Ostens findet: auf das Derwischtum. Auch hier werden ekstatische Übungen um ihrer selbst willen abgehalten, und auch hier schließt man sich zum Zwecke gemeinsamer Ekstase zu Gruppen zusammen. Das Derwischtum wird daher zu Recht von mehreren Forschern[72] als nächstliegende religionsgeschichtliche Parallele zum Prophetentum um Elisa angesehen[73]. Bemerkenswert ist nun, daß von den Derwischen ebenso wie von dem Elisa der alten Elisatradition zahlreiche paranormale Fähigkeiten berichtet werden. Gewöhnlich sind diese Fähigkeiten auf den Zustand der Ekstase beschränkt, doch gelegentlich kann der Derwisch auch in normalem Zustand über sie verfügen[74].

72. Vgl. *Kraetzschmar*, Prophet 11; *Stade*, Theologie I,131f.; *Budde*, Religion 54; *Šanda*, EH 9,1,434–436; *Hölscher*, Profeten 152f.; *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 37f.; *Pedersen*, Israel III/IV,109f.; *Widengren*, Aspects 94–120; *Lindblom*, Prophecy 70.

73. Der gelegentlich auch zum Vergleich herangezogene Essenerorden von Qumran (vgl. *Hölscher*, Profeten 152f.; *von Rad*, ThAT II,36 Anm. 45; *Meyer*, RGG V,615; auch *Westermann*, BHH III,1498) kann dagegen nicht als religionsgeschichtliche Parallele gelten. Kollektivekstase ist bei ihm nicht nachzuweisen.

74. Vgl. *Brown*, Darvishes 144–155; *Macdonald*, EI II,164f. = HIsl 94b; *Hartmann*, Religion 119; *Kissling*, ZRGG 12,8f. und besonders ZDMG 107,348–361. Ein besonders häufig beobachtetes Phänomen ist, daß die Derwische im ekstatischen Zustand Unempfindlichkeit gegenüber Verwundungen zeigen (vgl. *Brown*, Darvishes 280–282; *Lane*, Egyptians 474f.). Auch hellseherische Fähigkeiten in und außerhalb der Ekstase sind oft bezeugt (vgl. *Dermenghem*, Culte 200f.; *Kissling*, ZDMG 107,353–358; zur Tatsache, daß diese Ekstatiker auch außerhalb der Ekstase paranormale Fähigkeiten besitzen, vgl. *Guillaume*, Prophecy 307 Anm. 2: „... there can be no doubt that the practice of dhikr strengthens and develops latent telepathic and visionary powers"). Besonders möchte ich noch auf folgende, für den Alttestamentler interessante paranormale Phänomene aus der Derwischliteratur hinweisen: Als Parallele für das הלך des לב des Propheten, das allerdings erst in einer sehr späten Schicht der Elisatradition erwähnt wird (II 5,26), kann vielleicht das gelegentlich von Derwischen berichtete Aussenden des „inneren Doppelgängers" angesehen werden (vgl. *Kissling*, ZDMG 107, 358–360; ein ähnlicher Fall aus Lappland findet sich bei *Lindblom*, Prophecy 83f., einer aus Innerafrika bei *Bozzano*, Erscheinungen 221–226). Für die Ezechielexegese von Interesse sind die recht häufigen Berichte über Levitationen von Derwischen (vgl. *Kissling*, ZDMG 107,353; auch *Macdonald*, EI II,164f. = HIsl 94b; *Widengren*, Aspects

Diese Fähigkeiten gelten im Islam als Zeichen der Heiligkeit, und eine Person, die sie besitzt, wird als *walī* („Heiliger") angesehen[75]. Ein *walī* muß nun nicht unbedingt Mitglied eines Derwischordens sein[76], doch wird der größte Teil der lebenden islamischen Heiligen von den Derwischorden gestellt[77]. Zu betonen ist noch, daß diese Derwischheiligen innerhalb ihrer Orden häufig den Rang eines Scheichs (= Vorsteher eines Derwischkonvents) einnehmen[78].

Dieser Befund bei den Derwischen weist nun zahlreiche Übereinstimmungen mit dem der alten Elisatradition auf:

1. Die paranormalen Fähigkeiten des Derwischs wie die Elisas beziehen sich nicht nur auf den mantischen Bereich: Beide sind sowohl Verkünder von Verborgenem als auch Wundertäter.
2. Nicht alle Mitglieder der Ekstatikergemeinschaft besitzen die genannten paranormalen Fähigkeiten in gleichem Maße. Die mit ihnen besonders Begabten nehmen normalerweise eine leitende Stellung innerhalb der Gemeinschaft ein.
3. Der Titel „Gottesmann", der in der Elisatradition für eine Person mit paranormalen Fähigkeiten gebraucht wird[79], dürfte in etwa der arabischen Bezeichnung *walī* entsprechen. Bemerkenswert ist, daß auch im Alten Testament der Gottesmanntitel, obwohl er hauptsächlich für Nabis angewandt wird[80], nicht auf sie beschränkt ist[81]. *Baumgartner*[82] weist mit Recht darauf hin, daß es sich

106). Schließlich werden den Derwischheiligen auch Krankenheilungen (vgl. *Kissling*, ZRGG 12,8f.; auch *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 38) und sogar Totenerweckungen (vgl. *Kissling*, ZRGG 12,10) zugeschrieben.

75. Vgl. *Hartmann*, Religion 119f. 76. Vgl. ebd. 127f., auch *Lane*, Egyptians 234–241.
77. Vgl. *Kissling*, ZRGG 12,9; auch *Hartmann*, Religion 132f. 78. Vgl. *Kissling*, ZRGG 12,9
79. Vgl. hierzu *Lindblom*, Prophecy 60. Auch der entsprechende akkadische Ausdruck *awīl-ilim* (vgl. hierzu besonders *Haldar*, Associations 29f.126–130) scheint sich auf Personen mit paranormalen Fähigkeiten zu beziehen (vgl. *Lindblom*, Prophecy 60f.). Nach *Hölscher*, Profeten 127 Anm. 2 (neuerdings auch wieder KBL, 3. Aufl. 42a) soll der Terminus eine Person bezeichnen, die von einem Totengeist besessen ist (mit Hinweis auf Elohim = Totengeist in 1 Sam 28,13). Doch ist diese Ableitung zu hypothetisch, um überzeugen zu können (vgl. *Junker*, Prophet 77f.; *Jepsen*, Nabi 182). Allerdings deutet die Tatsache, daß in diesem Terminus „Elohim" statt „Jahwe" gebraucht wird, auf Herkunft aus dem kanaanäischen Bereich (vgl. *Noth*, Personennamen 138 Anm. 1).
80. Vgl. hierzu besonders *Rendtorff*, ThW VI,809. An Personen, die entweder Nabis sind oder als solche betrachtet werden, erhalten im Alten Testament den Gottesmanntitel: Elisa; Elia I 17,18.24; II 1,9–13; Schemaja I 12,22; 2 Chr 11,2; die anonymen Gottesmänner von 1 Sam 2,27, von I 13,1–32; II 23,16f., von I 20,28 und von 2 Chr 25,7– Wahrscheinlich handelt es sich auch bei dem Gottesmann Hanan von Jer 35,4 um eine Nabi (so *Johnson*, Prophet 62).
81. Vgl. auch *Noth*, BK 9,296. Für unseren Zusammenhang ohne Bedeutung sind die späte Stellen, in denen Mose (Dtn 33,1; Jos 14,6; Ps 90,1; Esr 3,2; 1 Chr 23,14; 2 Chr 30, 16) bzw. David (Neh 12,24.36; 2 Chr 8,14) den Gottesmanntitel erhalten.
82. KBL, 3. Aufl. 42a.

um „keine exakte Standesbezeichnung" handelt. Dies zeigt sich beispielsweise darin, daß in der alten Erzählung von 1 Sam 9f. auch ein „Seher"[83] „Gottesmann" genannt werden kann (9,6.7.8.10/9,11)[84]. Der Gottesmanntitel scheint ursprünglich jedem zuzukommen, der in einer besonderen Gottesbeziehung steht und von daher die Fähigkeit besitzt, zu weissagen oder Wunder zu tun. Die weitgehende Synonymität von „Gottesmann" und „Nabi" (vgl. hierzu besonders I 13,14 mit v. 18) hat sich wahrscheinlich erst allmählich herausgebildet. Sie entstand wohl dadurch, daß in der nach der Jehurevolution einsetzenden Blütezeit des nordisraelitischen Nabitums „Gottesmänner" mehr und mehr von Nabikreisen gestellt wurden. Die nicht zur nebiistischen Bewegung gehörenden Gottesmänner wurden daher bald nicht mehr streng von den Nabis mit entsprechenden Fähigkeiten unterschieden und deshalb im Laufe der Zeit auch als Nabis bezeichnet[85]. Nur auf dem Hintergrund dieser Ausweitung der Nabivorstellung war es möglich, daß eine paranormal begabte Einzelgestalt, wie sie im Mittelpunkt der Sunamitinerzählung 4,8–37* steht, mit dem Nabi Elisa identifiziert werden konnte[86].

## 2. Die Organisationsform der Prophetengemeinschaft

Aufschluß über die Organisationsform der gilgalitischen Prophetengemeinschaft gibt uns in erster Linie die Stelle 4,1. Aus ihr geht einmal hervor, daß es verheiratete Mitglieder der Prophetengemeinschaft gegeben hat. Zum andern ist ihr auch zu entnehmen, daß die Mitglieder sich normalerweise ihren Lebensunterhalt selbständig verdienten[87]. Anders kann die Tatsache, daß die Frau des Prophetenjüngers durch den Tod ihres Mannes in wirtschaftliche Schwierigkeiten gerät, kaum interpretiert werden[88].

83. Zur Unterscheidung von Nabi und Seher vgl. oben Anm. 8.
84. Vgl. hierzu auch *Hölscher*, Profeten 127 Anm. 2, der darauf hinweist, daß im Arabischen der dem hebräischen איש האלהים gleichzusetzende Terminus *ḏū ilāhin* für einen *kāhin*, der religionsphänomenologisch etwa dem israelitischen Seher entspricht, gebraucht wird (vgl. *Pedersen*, Fschr. T. H. Robinson 134).
85. Zu dieser Ausweitung des Nabibegriffs vgl. die Gleichsetzung von Seher und Nabi in Am 7,10–17 (vgl. dazu *Gunneweg*, ZThK 57,5).
86. Vgl. oben S. 154.
87. Daß ein Teil der Nabis sich auch aufgrund von Gaben ernährte, ist damit nicht ausgeschlossen (vgl. die in II 4,42 verarbeitete alte Tradition; siehe oben S. 100). Insbesondere dürfte dies (wie im Derwischtum für den Scheich; vgl. *Brown*, Darvishes 115) für den Vorsteher einer Prophetengemeinschaft gelten. Die Auffassung *Jepsens* (Nabi 165f.), das nordisraelitische Nabitum ernähre sich *ausschließlich* von den Gaben, die es für seine Offenbarungen empfängt, kann ich jedoch nicht teilen.
88. So auch *Scharbert*, Propheten 75. Eine andere Auffassung vertritt *Rost*, ThLZ 80,4. Er ist der Meinung, die Mitglieder einer Prophetengemeinschaft träten beim Eintritt

Dieser Befund entspricht in etwa dem bei den Derwischen. Auch hier sind die meisten Mitglieder eines Ordens verheiratet und gehen einem weltlichen Beruf nach[89]. Von besonderem Interesse für unser Verständnis der gilgalitischen Prophetengemeinschaft ist noch die Tatsache, daß die Derwische normalerweise außerhalb ihres Konvents leben. Nur zu bestimmten Zeiten kommen sie zu religiösen Übungen zusammen. Es ist lediglich ein sehr kleiner „innerer Kreis", der sich laufend in den Konventen aufhält[90].
Wahrscheinlich gilt für die israelitischen Nabigemeinschaften ähnliches. Es ist dann nicht daran zu denken, daß die Prophetenjünger mit Frau und Kindern in gemeinsamen Siedlungen gelebt hätten[91]. Vielmehr dürfte es an gemeinsamen Einrichtungen nur das Versammlungslokal, in dem die Prophetenjünger ihre gemeinsamen religiösen Übungen abhielten, gegeben haben[92]. Auch mit dauernder Anwesenheit der Prophetenjünger im Gilgal wird man kaum rechnen können Der besondere Hinweis in 4,38, daß es gerade die Zeit war, in der die Prophetenjünger „vor Elisa saßen", läßt daran denken, daß dieses „Sitzen vor Elisa" nur gelegentlich geschah. Ebenso spricht die Tatsache, daß Elisa ein Haus in Samaria besitzt[93], gegen seine dauernde Anwesenheit im Gilgal. Man wird daher annehmen müssen, daß sich die Mitglieder der Prophetengemeinschaft nur von Zeit zu Zeit an ihrem Versammlungsort eingefunden haben[94].

### 3. Die Beziehung der Prophetengemeinschaft zum Kult

*Junker* hat in seiner Arbeit „Prophet und Seher in Israel" (1927)[95] die These aufgestellt, daß die eigentliche Aufgabe der Prophetengemeinschaften in der Mitwirkung an der Kultfeier bestanden habe, und zwar „namentlich insofern es sich dabei um das von Musik und heiligem Tanz begleitete kultische Lied

in diese Gemeinschaft aus ihren bisherigen Rechtsbeziehungen heraus und könnten deshalb von ihren Gläubigern nicht belangt werden. Diesen wäre es daher erst nach dem Tode eines Prophetenjüngers möglich, sich an den Hinterbliebenen schadlos zu halten. Diese Exegese von 4,1 ist jedoch zu hypothetisch, um überzeugen zu können.

89. Vgl. hierzu *Lane*, Egyptians 251f.; *Brown*, Darvishes 115.289f.; *Macdonald*, EI II, 165a = HIsl 94b; *Hartmann*, Religion 121; *Pedersen*, Israel III/IV, 109; *Lindblom*, Prophecy 9; *Kissling*, ZRGG 12,5.
90. Vgl. *Kissling*, ebd.
91. So *Rost*, ThLZ 80,4. Auch *von Rad*, ThAT II, 35–37, scheint an Gemeinschaftssiedlungen zu denken.
92. Vgl. *Scharbert*, Propheten 74. Das Wort „Prophetengenossenschaft", das auf einen dauernden wirtschaftlichen Zusammenschluß weist, sollte daher für die gilgalitische Prophetengruppe nicht gebraucht werden.
93. Vgl. unten S. 173.
94. So auch *Scharbert*, Propheten 74.
95. Vgl. besonders S. 22–35.

handelt"[96]. Spezifisch nebiistische kultische Übungen habe es nicht gegeben, die Prophetengemeinschaften hätten sich vielmehr „in dem gewöhnlichen und regelmäßigen Kult der alten Zeit" betätigt[97]. Zur Begründung weist er insbesondere darauf hin, daß alle Orte, die als Sitz von Prophetengemeinschaften erwähnt werden wie Rama (1 Sam 19,18ff.), Gibea (1 Sam 10,5), Jericho (2,5), der Gilgal (4,38) Kultorte sind[98].

Man wird *Junker* darin zuzustimmen haben, daß das Nabitum um Elisa seine ekstatischen Übungen als gottesdienstliche Handlungen und nicht als mantisches Mittel ansah. Doch seine Auffassung, daß diese Übungen als normaler Bestandteil des offiziellen Kultes zu verstehen seien, treffen bestenfalls für die Jerusalemer Prophetie[99], nicht jedoch für die um Elisa zu. Gegen sie spricht insbesondere folgendes:

1. Die religiösen Übungen, die beim „Sitzen vor dem Vorsteher der Prophetengemeinschaft" vorgenommen werden, können nur als auf die Prophetengemeinschaft beschränkte gottesdienstliche Handlungen aufgefaßt werden. Dafür spricht schon, daß sie in der Versammlungsstätte der Prophetengemeinschaft stattfinden (6,1). Allerdings ist ein *gelegentliches* Mitwirken am öffentlichen Kult nicht auszuschließen. Auch die Derwische führen ihre ekstatischen Übungen ab und zu öffentlich aus[100].

2. Gegen die Auffassung *Junkers*, daß die Prophetengemeinschaften des Nordreichs zum unentbehrlichen Personal des offiziellen Kultes gehört hätten[101], spricht auch der Umstand, daß in alter Tradition für das Nordreich nur der Gilgal als Sitz einer Prophetengemeinschaft nachzuweisen ist[102]. Würde die

96. S. 26.
97. S. 35.
98. S. 33.
99. Vgl. unten Anm. 101.
100. Vgl. neben dem von *Junker*, Prophet 34, selbst gebrachten Beispiel den Bericht *Lanes* (Egyptians 434–438) von der Aufführung eines *ḏikr* in einer Kairoer Moschee.
101. Wie insbesondere die von *Junker*, Prophet 35, angeführte Stelle Jer 29,26ff. zeigt, ist in Jerusalem mit Propheten als festem Bestandteil des Tempelpersonals zu rechnen (vgl. hierzu besonders *Johnson*, Prophet 60–75; auch *Noth*, Gesammelte Studien 384f.). Doch kann von den Jerusalemer Verhältnissen nicht ohne weiteres auf die des Nordreichs geschlossen werden (vgl. *Plöger*, Spätzeit 12). In diesem Zusammenhang ist auch zu beachten, daß Bene Hannebiim im Alten Testament nur für das Nordreich belegt sind (vgl. oben Anm. 53). Wahrscheinlich hat diese spezielle Form einer Prophetengemeinschaft nur im Nordreich existiert (vgl. *Rost*, ThLZ 80,4; *Rendtorff*, ThW VI,800; *Westermann*, BHH III,1498f. und unten S. 181).
102. Es ist zwar nicht auszuschließen, daß es im Nordreich noch weitere Nabikonvente gegeben hat, doch ist die Annahme, daß sich solche in den meisten nordisraelitischen Städten befunden hätten (so *Jepsen*, Nabi 166; *Pedersen*, Israel III/IV,109), durch nichts begründet.

*Junker*sche These zutreffen, müßte man erwarten, daß für alle größeren Heiligtümer die Existenz von Prophetengruppen wahrscheinlich zu machen wäre. Andererseits braucht die Tatsache, daß die Prophetengemeinschaften ihre Versammlungsstätten an Heiligtümern errichteten, nicht unbedingt für eine Beziehung der Nabis zum öffentlichen Kult zu sprechen. Es kann durchaus daran gedacht werden, daß die Nabis auch für ihren nichtoffiziellen Kult einen heiligen Ort als notwendig ansahen.

## C. Die Aramäererzählungen

Es handelt sich bei 5,1–14*; 8,7–15*; 13,14–17* um volkstümliche Erzählungen, die, wie die feste Verwurzelung des Namens „Elisa" in ihnen zeigt, schon in ihrer ursprünglichen Form auf Elisa bezogen waren. Anders als die Gilgalanekdoten, die ja auch ursprüngliche Elisatradition darstellen, verwerten die Aramäererzählungen allerdings Erinnerungen an historisch fixierbare Ereignisse aus der Zeit Elisas. Im folgenden ist nun zu prüfen, inwieweit diese Erinnerungen historisch zuverlässig sind.

### *I. Die Naemanerzählung 5,1–14**

Der in 5,1–14* beschriebene Fall, daß ein hoher staatlicher Würdenträger sich „medizinischer" Möglichkeiten anderer Staaten bedient, ist für den Alten Orient öfters bezeugt[1]: Die Erzählung der aus der ägyptischen Spätzeit stammenden Bentresch-Stele[2] berichtet von der Bitte des Fürsten von Bechten (Baktrien?) an seinen Oberherrn Ramses II., ihm zur Heilung seiner Tochter Bentresch einen „Weisen" zu schicken. Auch an die Sendung der Ischtar von Ninive an den offensichtlich erkrankten Amenophis III. durch den König Tuschratta von Mitanni, von der Tuschratta in einem Brief an Amenophis[3] berichtet, ist zu erinnern. Die Möglichkeit, daß hohe aramäische Würdenträger die Dienste israelitischer Wundertäter in Anspruch genommen haben, besteht also durchaus. Ob dies speziell für den aramäischen Heerführer Naeman zutraf, der wohl eine bekannte Persönlichkeit aus der Zeit der Aramäerkriege war, und ob dieser gerade von Elisa geheilt wurde, ist jedoch historisch nicht zu sichern.
Historisch zuverlässig dürfte jedenfalls – wie in den Gilgalerzählungen – das hier vorausgesetzte Bild von Elisa sein: Elisa hat ein Haus in Samaria (v. 9). Er wird als Wundertäter angesehen und besitzt gute Beziehungen zum Königshaus (v. 8)[4].

### *II. Die Erzählung von Elisas letzter Tat 13,14–17**

#### 1. Die Auffassung der Erzählung vom Zeitpunkt des Todes Elisas

Die Erzählung 13,14–17* führt den Sieg Joas' von Israel über die Aramäer bei Aphek[5] auf eine symbolische Handlung des sterbenden Elisa zurück und setzt

1. Vgl. besonders *Montgomery*, ICC 374.
2. AOT 77–79; ANET 29–31. Vgl. dazu *Helck-Otto*, Wörterbuch 63.
3. *Knudtzon*, EA nr. 23 = AOT 372f.; TGI, 1. Aufl. 19f.
4. Die Auffassung *Šandas* (EH 9,2,40), hier herrsche ein gespanntes Verhältnis zwischen Königshaus und Prophet, überinterpretiert v. 7f. Vgl. dagegen *Eißfeldt* (HSAT I,563 Einl. zu 13,14ff.) und *Fohrer* (Einleitung 254), die c. 5 den Erzählungen zuordnen, in denen Elisa als Freund der Dynastie Jehus gezeichnet ist.
5. Vgl. hierzu oben S. 47.61.

somit voraus, daß Elisa vor diesem in die ersten Jahre des 8. Jahrhunderts zu datierenden[6] Sieg gestorben ist. Andererseits nimmt die Erzählung an, daß Elisa zu Beginn der Regierungszeit des Joas (802–787) noch am Leben war. Sie rechnet also damit, daß Elisa etwa um 800 gestorben ist. Da gegen die Richtigkeit dieser Ansetzung von Elisas Todesdatum nichts spricht, werden wir sie als zutreffend anzusehen haben[7].

## 2. Die Auffassung der Erzählung vom Ort des Sterbens Elisas

Wo die Erzählung 13,14–17* lokalisiert ist, wird in ihr expressis verbis nicht gesagt. Die meisten Kommentatoren[8] denken an Samaria. Doch spricht m. E. mehr dafür, daß der Erzähler mit dem Gilgal als Sterbeort Elisas rechnet[9]: Mit dem ירד des Königs in v. 14 ist wahrscheinlich das Herabziehen vom samarischen Gebirge in die Jordanebene gemeint[10].

6. Vgl. oben S. 107.
7. Elisa hat hiernach allerdings ein relativ hohes Lebensalter erreicht. Zur Zeit der Jehurevolution (845) muß er als einflußreicher Leiter der gilgalitischen Prophetengemeinschaft mindestens 30–40 Jahre alt gewesen sein. Setzt man wie oben seinen Tod um 800, d. h. ca. 45 Jahre später an, so kommt man auf eine Lebensdauer von 75–85 Jahren. Dies ist für den Orient zwar sehr hoch, doch auszuschließen ist ein solches Alter nicht (auch Hasael von Damaskus, der 845 den Thron von Damaskus usurpierte, ist erst um 800 gestorben; vgl. auch Ps 90,10).
8. Vgl. *Šanda*, EH 9,2,155; *Eißfeldt*, HSAT I,563 Anm. d; *van den Born*, BOT 4,2,174.
9. Diese Lokalisierung erwägt auch *Gray*, OTL 541.
10. Vgl. ירד für das Herabziehen von Jerusalem nach Samaria in I 22,2; II 8,29; 10,13. Eine andere Deutung des ירד von v. 14 findet sich bei *Šanda*, EH 9,2,155: Er schließt aus diesem ירד, daß Elisas Haus in Samaria in einer Niederung lag. Das gleiche sei auch in 6,33 (7,17) vorausgesetzt, wo in einer in Samaria spielenden Erzählung auch von einem ירד des Königs zu Elisa die Rede ist. Bei der Deutung des ירד von 6,33 muß man nun allerdings auch das ירד von 3,12, das zur gleichen Schicht (Prophetenbearbeitung) gehört, berücksichtigen. *Šanda* (EH 9,2,20) ist hier der Meinung, daß das „Hinabsteigen der Könige zu Elisa" auf genaue Terrainkenntnisse des Erzählers weise (vgl. die ähnliche Interpretation bei *Gray*, OTL 435: der Erzähler rechne mit einem höher gelegenen Platz für das Hauptquartier der Könige). Gegen diese Auffassung spricht jedoch, daß der Verfasser der Prophetenbearbeitung von II 3 sonst nie Interesse an den örtlichen Gegebenheiten des Lagers der verbündeten Heere zeigt. Daher ist m. E. eine Übersetzung des Begriffs ירד mit „hinabsteigen" in 3,12 nicht sehr wahrscheinlich.
Am nächstliegenden ist es, hier wie in II 2,2; 6,18 für ירד die Bedeutung „ankommen", „hingehen" anzunehmen. Ähnlich muß dann auch das zur gleichen Schicht gehörende ירד in 6,33 (7,17) gedeutet werden, so daß nichts mehr für ein in einer Niederung liegendes Haus Elisas in Samaria spricht.

Daß Elisa im Gilgal gestorben ist, wird übrigens auch durch die Grabtradition von 13,20f. nahegelegt[11]. Zwar fehlt auch in dieser Erzählung eine direkte Angabe über den Ort des Grabes. Ein Grab bei Samaria oder bei dem mittelpalästinensischen[12] Abel-Mehola[13], dem Heimatort Elisas, wäre jedoch kaum in der Reichweite moabitischer Streifscharen gewesen, so daß hier am ehesten an den Gilgal zu denken ist[14].
Auch die östliche Richtung des vom König in der symbolischen Handlung 13,17 gegen die Aramäer abgeschossenen Pfeils spricht nicht gegen eine Ansetzung von 13,14–17* im Gilgal: Es ist davon auszugehen, daß der aramäische Gegner des israelitischen Königs das Ostjordanland fast in seiner Gesamtheit besetzt hält[15].

### 3. Das Elisabild der Erzählung

Das in 13,14–17* vorausgesetzte Elisabild entspricht in etwa dem von 5,1–14*: Elisa ist primär als Wundertäter gesehen. Er kündet nicht nur – wie der Elisa der Prophetenbearbeitung (3,16–19; 7,1f.) – die Zukunft an, er versucht sie vielmehr durch magisches Handeln zu beeinflussen: 13,17bγδ ist weniger Orakel als Zauberspruch.
Außerdem ist Elisa als Helfer der Jehudynastie dargestellt. Zwar ist die Behauptung der Erzählung, daß Elisa auf seinem Totenbett den Sieg über die Aramäer durch eine magische Handlung sichergestellt habe, ein typisches Sagenmotiv[16], doch steht hinter ihr die historische Tatsache, daß Elisa die Jehuiden in ihrem Kampf gegen die Aramäer mit seinen paranormalen Fähigkeiten unterstützt hat. Für die Historizität einer solchen Tätigkeit Elisas spricht in erster Linie der in v. 14 genannte Ehrenname „Kriegswagenkorps Israels und dessen Gespanne"[17].

11. Vgl. oben S. 130.
12. Zur genauen Lokalisierung dieses Ortes vgl. unten S. 188 Anm. 4.
13. So *Klostermann*, SZ 3,439; *Šanda*, EH 9,2,157; *Montgomery*, ICC 435; *Mèdebielle*, LStB 3,743; *van den Born*, BOT 4,2,175.
14. Vgl. *Gray*, OTL 541.543; auch *Fohrer*, Einleitung 253. Daß bei außenpolitischer Schwäche Israels der südliche Jordangraben zum Einflußgebiet Moabs werden konnte, zeigt die Ehuderzählung Ri 3,12–30.
15. Vgl. dazu oben S. 64.
16. Zu dem Sagenmotiv von der besonderen Macht eines Sterbenden vgl. *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 320.185.
17. So die *Galling*sche Übersetzung in ZThK 53,135. רכב ist hier (wie meistens) kollektiv aufzufassen (vgl. KBL, 1. Aufl. 891b). Bei der Übersetzung von פרש, das herkömmlicherweise mit „Reiter" wiedergegeben wird (vgl. KBL, 1. Aufl. 783a), ist zu berücksichtigen, daß Reiterei als Kampftruppe erst bei den Medern und Persern in nennenswertem Maße eingesetzt wird. Es ist daher unwahrscheinlich, daß es im israelitischen Heer Reitertruppen gegeben hat (vgl. *Galling*, ZThK 53,133f.; *de Vaux*, Lebensordnungen II,27; *Rüthy*, BHH III,1584f.). *Galling*, ZThK 53,132–135, hat nun für das

Dieser Ehrenname soll wohl besagen, daß Elisa für Israel den Wert des Streitwagenkorps aufwog, das damals den „Kern der bewaffneten Macht“[18] bildete[19.20].

*Von Rad*[21] hat versucht, weitergehende Schlüsse aus dem Ehrennamen Elisas zu ziehen. Er sei als „ein polemisches Wort“ zu verstehen, in dem sich eine „patriarchalische Opposition gegen die Technisierung der Kriegsführung“ äußere. Skopos des Ehrennamens sei, daß nicht hochtechnisiertes Militär, sondern allein der Prophet Schutz und Hilfe für Israel garantiere. *Von Rad* wertet daher diesen Namen als Beleg dafür, daß von der Prophetie des 9. Jahrhunderts Vorstellungen des „Heiligen Krieges“ rezipiert worden seien[22].

Diese Interpretation des Ehrennamens Elisas wird allerdings dem Befund in den Elisaerzählungen nicht gerecht. Schon die Tatsache, daß in 13,14–17* der König der ja der Hauptvertreter der technisierten Militärmacht ist, diesen Ehrennamen gebraucht, spricht nicht für eine in diesem Namen sich äußernde Polemik gegen die Technisierung des Militärs. Überhaupt zeigen sich in der alten Elisatradition keine Anzeichen für eine Rezeption der Ideologie des „Heiligen Krieges“. Die von *von Rad*[23] für die Prophetie des 9. Jahrhunderts genannten Stellen II 3; I 22,11f.15; 20,13f. gehören nach unserer obigen Literarkritik alle zur exilischen Prophetenbearbeitung der Kriegserzählungensammlung. In der alten Elisatradition und zwar in der noch in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts von der Elisatradition rezipierten Erzählung von der Irreführung der Aramäer 6,8–23*, wird ganz

Wort פרש die Bedeutung „Gespannpferd am Streitwagen“ wahrscheinlich gemacht (vgl. z. B. I 10,26). Allerdings kann man nicht alle von ihm dafür angeführten Belege akzeptieren: Neben der von *Galling* vorgeschlagenen Bedeutung wird man nämlich auch mit פרש als Bezeichnung einer Person („Streitwagenfahrer“) rechnen müssen (vgl. *Noth*, BK 9,77 zu I 5,6). פרש „Gespannpferd“ geht dabei auf ein ursprüngliches **pārāš*, פרש „Streitwagenfahrer“ dagegen auf ein ursprüngliches **parrāš* zurück. Da die Masoreten in der Punktation zwischen beiden nicht mehr unterscheiden (vgl. KBL, 1. Aufl. 783a), ist jeweils nach dem Kontext zu entscheiden. An unserer Stelle legt sich die Bedeutung „Gespannpferd“ nahe.

18. *Šanda*, EH 9,2,12.
19. Ein ähnlicher Ehrenname findet sich für den Herrenbruder Jakobus: „Festung des Volks“ (nach *Euseb*, Kirchengeschichte II 23,7; vgl. *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 320).
20. Man wird sich die Tätigkeit Elisas ähnlich der des Nabis von Dothan in II 6,8–10 vorstellen dürfen. Zu ähnlichen Funktionen der Derwischscheiche vgl. *Brown*, Darvishes 150–153.
21. Krieg 55; vgl. auch ThAT II,38f.
22. Vgl. *Bach*, Aufforderungen 102f.; *Rendtorff*, ZThK 59,154–157; auch *Steck*, Überlieferung 93 Anm. 16, der erwägt, „ob die Elisa-Kriegsgeschichten nicht einfach von Prophetenkreisen adaptierte Jahwekriegvorstellungen in Kraft des Charismas Elisas erzählend lebendig machen wollten“.
23. Krieg 54f.

im Gegenteil ein dem Banngebot des „Heiligen Krieges“[24] widersprechendes Verhalten gefordert: Kriegsgefangene sind nicht zu töten (v. 22)! Die Prophetie um Elisa hat also wohl kaum Vorstellungen des „Heiligen Krieges“ vertreten.

## *III. Die Erzählung von Elisas Einflußnahme auf die Usurpation Hasaels 8,7–15**

8,7–15* behauptet, daß Elisa ebenso wie bei der Jehurevolution auch beim Umsturz des Hasael in Damaskus (845) seine Hand mit im Spiel hatte. Für die Historizität dieser Behauptung hat sich zuletzt *Steck*[25] eingesetzt, und zwar mit der Begründung, daß zwei alttestamentliche Überlieferungen (8,7ff.; I 19, 15ff.) unabhängig voneinander die Beteiligung eines israelitischen Propheten an diesem Umsturz voraussetzten. Auch sei eine Einflußnahme israelitischer Kreise auf die aramäische Politik nicht unwahrscheinlich. Man müsse damit rechnen, „daß in der fraglichen Zeit wahrscheinlich im Zusammenhang der antiassyrischen Koalition noch sehr gute Beziehungen zwischen Israel und Damaskus bestanden“[26].

Gegen diese Auffassung *Stecks* erheben sich jedoch eine Reihe von Bedenken:

1. Bereits oben[27] ist gezeigt worden, daß I 19,15–18 eine junge und von 8, 7–15* abhängige Tradition darstellt. Alte Überlieferung liegt also nur in 8, 7–15* vor.

2. Bei 8,7–15* handelt es sich nicht um eine Geschichtserzählung, sondern um eine Sage. Dies wird insbesondere daran deutlich, daß 8,7–15* keinerlei Interesse an den historischen Zusammenhängen des Umsturzes zeigt: So gibt v. 15 an, daß der Mörder[28] des Königs sein Nachfolger wird, ohne dafür irgend-

24. Vgl. hierzu *von Rad*, Krieg 13f.
25. Überlieferung 97f. So wohl auch *Wildberger*, BHH I,400. Die Historizität vertreten heute weiterhin die meisten Exegeten des angelsächsischen Raums (vgl. *Montgomery*, ICC 392f.; *Snaith*, IntB III,226; *Unger*, Aramaeans 75; *Frerichs*, Diss. 49; *Gray*, OTL 477; *Gottwald*, Kingdoms 77) und ein großer Teil der katholischen Kommentatoren (vgl. *Rehm*, EB 89; *Médebielle*, LStB 3,724f.; *de Vaux*, JerB 159 Anm. e; *van den Born*, BOT 4,2,156).
26. Überlieferung 97 Anm. 7.
27. Exkurs I (S. 119–126).
28. Man hat in der Auslegungsgeschichte immer wieder versucht, Hasael und damit indirekt Elisa von einem Mord zu entlasten. Ausgangspunkt hierfür ist dabei gewesen, daß in v. 15a nicht expressis verbis angegeben ist, wer die nasse Decke über das Gesicht des Königs breitete. Einige Ausleger behaupteten daher, als Subjekt des ganzen v. 15a sei der König selber anzusehen. Es handele sich also um einen Unfall (so *Klostermann*, SZ 3,416; *Winckler*, Untersuchungen 64–66). *Ewald* (Geschichte III,562) hält einen Diener für den Mörder. Andere sind der Meinung, daß der Tod nicht durch das Aus-

eine Begründung zu nennen – eine für Sagen typische Naivität! Ist nun 8,7–15* eine Sage, dann kann nicht ausgeschlossen werden, daß in dieser Erzählung historische Erinnerungen aus verschiedenen Zusammenhängen ineinander geflossen sind[29], d.h. konkret, daß man Elisas Beteiligung an der Jehurevolution mit der etwa gleichzeitigen Revolution des Hasael in Verbindung gebracht hat. Dafür,

breiten der Decke hervorgerufen wurde, sondern rein zufällig gleichzeitig eingetreten sei (vgl. *Šanda*, EH 9,2,70f.; *Gray*, OTL 479; auch *Rehm*, EB 89f.). Doch kann im Kontext der vorliegenden Erzählung v. 15 nur so verstanden werden, daß hier von einem Mord Hasaels die Rede ist, mit dem er sich die ihm in Aussicht gestellte Königswürde zu sichern sucht (so *Thenius*, KeH 9,311f.; *Benzinger*, KHC 9,146; *Kittel*, HK 1,5,222; *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 304f.; *Jepsen*, Nabi 77f.; *Montgomery*, ICC 391; *Noth*, GI 226; *Snaith*, IntB III,226; *Médebielle*, LStB 3,725; *Frerichs*, Diss. 49; *de Vaux*, JerB 161 Anm. a; *van den Born*, BOT 4,2,157; *Carlson*, VT 20,392; so auch schon *Josephus*, Ant. 9,4,6 § 92).
Daß die Erzählung 8,7–15* nicht von engen ethischen Maßstäben bestimmt ist, zeigt sich auch in v. 10a. Hier läßt Elisa dem König Benhadad einen falschen Bescheid ausrichten: „Geh hin und sage ihm (zu לו statt M לא vgl. unten Anhang, Text 15 Anm. 169): Du wirst genesen!" Man hat allerdings auch hier in der Auslegungsgeschichte immer wieder versucht, Elisa zu entlasten (vgl. schon die Lesung לא von M statt des ursprünglichen לו). Die jüngste dieser auf eine Entlastung Elisas zielenden Interpretationen von v. 10 stammt von *Labuschagne* (ZAW 77,327f.). Er übersetzt: „Geh, sage ihm, daß du gewiß leben wirst und daß Jahwe mir gezeigt hat, daß er gewiß sterben wird." Das „sage ihm" soll hier nicht – wie normalerweise – den wörtlich zu übermittelnden Bescheid an den Fragesteller einleiten, sondern eine indirekte Rede. Daher sei das Subjekt von „du wirst gewiß leben" nicht Benhadad, sondern Hasael (*Labuschagn* weist allerdings darauf hin, daß ein nicht wörtlich zu übermittelnder Bescheid so ungewöhnlich war, daß selbst Hasael das Gemeinte nicht sofort verstand!!). חיה werde hier außerdem von Elisa nicht in der gleichen Bedeutung wie in der Frage Benhadads (v. 8b) gebraucht: Während es in der Frage die Bedeutung „genesen" habe, sei es in der Antwort Elisas als Hinweis auf die Akklamationsformel bei der Königskrönung יחי המלך zu verstehen. Beim Ausrichten des Bescheides an den König gebe Hasael nun nur den ersten Teil von Elisas Aussage wieder, und zwar als wörtliches Zitat. Er erreiche dadurch, daß der König den Bescheid Elisas mißverstehe und das „du wirst leben" auf sich beziehe. Daß für diesen Interpretationsversuch *Labuschagnes* nichts spricht, braucht wohl nicht besonders betont zu werden: Es ist völlig undenkbar, daß der Verfasser von 8,7–15* so viele verschlüsselte Aussagen und Mißverständnisse voraussetzen kann, ohne den geringsten Hinweis darauf zu geben. Gegenüber allen Versuchen, Elisas Verhalten in v. 10 zu verharmlosen, ist daran festzuhalten, daß Elisa nach v. 10 weiß, „daß Benhadad von seiner Krankheit genesen würde, wenn er nicht – durch Hasaels Mörderhand! – sterben müßte" (*Greßmann*, SAT 2,1,2. Aufl. 304), daß er aber dem König nur den positiven Teil seines Wissens ausrichten läßt und somit ein Täuschungsmanöver vornimmt (vgl. *Benzinger*, KHC 9,145f.; *Kittel*, HK 1,5,221; *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 305; auch *Snaith*, IntB III,227; *Klopfenstein*, Lüge 346f.).

29. Vgl. oben S. 61–63.

daß es sich bei 8,7–15* um eine solche Sekundärtradition ohne historischen Hintergrund handelt, sprechen insbesondere folgende Überlegungen:
a) Während sich angesichts der omridischen Religionspolitik eine Mitwirkung Elisas bei der Jehurevolution durchaus nahelegt, lassen sich für eine Beteiligung am Umsturz in Damaskus keine Motive finden.
b) Da die Hasaelrevolution wenige Monate vor der Jehurevolution stattfand, müßte Elisa gleichzeitig an der Planung zweier Revolutionen beteiligt gewesen sein, was historisch unwahrscheinlich ist, zumal der außenpolitische Gegensatz zwischen Hasael und Jehu[30] kaum für einen politischen Zusammenhang zwischen beiden Revolutionen spricht[31].
Mit einer Beteiligung des historischen Elisa am Umsturz in Damaskus kann daher nicht gerechnet werden[32].
Bemerkenswert ist an dieser Erzählung noch, daß der Prophet hier nicht mehr – wie z. B. in der Naemanerzählung – primär als Wundertäter, sondern primär als Mantiker verstanden wird. Wahrscheinlich hat sich in der Mitte des 8. Jahrhunderts, in die wir 8,7–15* zu datieren haben[33], das Schwergewicht prophetischer Tätigkeit schon stärker zum Mantischen hin verschoben[34].

30. Vgl. oben S. 54.
31. Die guten Beziehungen zwischen Israel und Damaskus, auf die *Steck* (Überlieferung 97 Anm. 7) hinweist, bestehen also nicht zwischen den die beiden Revolutionen tragenden Kreisen.
32. Vgl. *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 305; *Eißfeldt*, HSAT I,554 Einl. zu 8,7ff.; *von Rad*, ThAT II,37; *Lindblom*, Prophecy 75.
33. Vgl. oben S. 108.
34. Vgl. hierzu oben S. 169.

# D. Die Sukzessorsammlung

## *I. Das Anekdotenpaar 2,19–24**

### 1. Die Lokalisierung der Anekdoten

In der literarischen Analyse ist bereits darauf hingewiesen worden[1], daß es sich bei 2,19–22* und 2,23f.* um ursprünglich selbständige Einzelanekdoten handelt. Beide Anekdoten scheinen Traditionen zu enthalten, die in Jericho lokalisiert sind und damit wohl ihren Haftpunkt an dem zu Jericho gehörigen Heiligtum des Gilgal[2] haben.

Bei 2,19–22* ist diese Lokalisierung in Jericho nicht zu bestreiten, selbst wenn man v. 18aβ nicht als ursprünglichen Bestandteil der Anekdote[3] ansieht. Auch die Sukzessorsammlung, die 2,1ff.* im Bereich des Gilgal (= Jericho) ansetzt, rechnet nämlich offensichtlich mit dieser Lokalisierung der Erzählung, und es besteht keinerlei Anlaß, diese Ansetzung in Zweifel zu ziehen. Mit der hier erwähnten Quelle dürfte daher die *ᶜēn es-sulṭān* am Fuße des alttestamentlichen Jericho gemeint sein.

2,23f. wird dagegen von den meisten Exegeten[4] in Bethel lokalisiert. Doch ist es m.E. auch hier näherliegend, an Jericho zu denken. Nach v. 24aα muß sich der Prophet, der sich nach v. 23a auf dem Weg von Jericho nach Bethel befindet, umwenden, um die ihn beschimpfenden Knaben sehen zu können. Die Knaben kommen ihm also offensichtlich nicht aus Bethel entgegen, sondern laufen ihm aus Jericho nach[5]. Bei dieser Interpretation lösen sich auch die Schwierigkeiten, die man bisher mit der Übersetzung von v. 23bδ hatte. Man gab ihn herkömmlicherweise mit „Komm herauf, Kahlkopf!" wieder, was als Schimpfwort nicht richtig paßt. Stimmt unsere Auffassung von v. 24aα, dann ist v. 23bδ mit „Geh hinauf!" = „Verschwinde aus unserer Stadt!" zu übersetzen[6], was der in v. 23f.

1. Siehe oben S. 106.
2. Vgl. oben S. 156 Anm. 18.
3. Vgl. dazu oben S. 105 Anm. 152.
4. Vgl. *Thenius*, KeH 9,277; *Klostermann*, SZ 3,397; *Kittel*, HK 1,5,190; *Burney*, Notes 267; *Šanda*, EH 9,2,14; *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 288; *Eißfeldt*, HSAT I,544 Einl. zu 2,1ff.; *Médebielle*, LStB 3,704; *Gray*, OTL 428f.
5. Vgl. *Klostermann*, SZ 3,397, der allerdings annimmt, daß sich die Episode beim Verlassen von Bethel abspielt. Doch ist das עלה von v. 23bα, wie das עלה von v. 23a zeigt auf das Hinaufgehen von Jericho nach Bethel zu beziehen.
6. So schon *Klostermann*, SZ 3,397. Zu erwähnen ist hier noch der Übersetzungsvorschlag von *Tom*, GThT 59,149–151: „Fahr auf!" Das עלה sei von 2,11 her zu verstehen als Aufforderung, es Elia gleichzutun. Da 2,23f. jedoch ursprünglich von 2,1ff. unabhängig ist, ist diese Deutung für die ursprüngliche Anekdote unwahrscheinlich (vgl. auch *Carlson* VT 20,404 Anm. 2).

vorausgesetzten Situation gut entspricht. V. 23bδ bestätigt somit unsere Lokalisierung der Anekdote in Jericho[7].

## 2. Das Prophetenbild der Anekdoten

Diese Gilgalanekdoten weisen einen bezeichnenden Unterschied zu den Gilgalanekdoten der Wundergeschichtensammlung auf: Von den „Prophetenjüngern", die im Mittelpunkt der Anekdoten der Wundergeschichtensammlung standen, ist hier nicht mehr die Rede.
Bei der Deutung dieses Befundes ist zu berücksichtigen, daß die Sukzessorsammlung erst im 7. Jahrhundert, also etwa ein Jahrhundert später als die Wundergeschichtensammlung, entstanden ist[8] und die Gilgalerzählungen 2,19–22* und 2,23f.* daher wohl jüngeren Datums als die Gilgalerzählungen der Wundergeschichtensammlung sind. Daß in ihnen jegliches Interesse an den „Prophetenjüngern" fehlt, ist dann wohl darauf zurückzuführen, daß es zur Zeit der Entstehung dieser Anekdoten keine בני הנביאים mehr gab. Es ist anzunehmen, daß diese spezielle prophetische Organisationsform spätestens mit dem Ende des Nordreichs untergegangen ist[9]. Da unsere beiden Erzählungen wahrscheinlich noch vor diesem Zeitpunkt entstanden sind, wird man vielleicht sogar vermuten können, daß diese Organisationsform im Gilgal schon in den letzten Jahrzehnten vor 722 zu existieren aufgehört hatte.

## Exkurs III: Äußere Zeichen des Nabitums

In der Sukzessorsammlung finden sich einige Hinweise auf äußere Zeichen des Nabitums, die hier kurz zu untersuchen sind.
Die Anekdote 2,23f. scheint vorauszusetzen, daß die Propheten eine besondere Haartracht, wahrscheinlich so etwas wie eine Tonsur, trugen[10]. *Kittel*[11] wendet zwar hiergegen ein, daß nach Lev 19,27; 21,5 (vgl. auch Dtn 14,1 und Ez 44,20) die Sitte einer Tonsur bei den Jahwetreuen in Israel verpönt gewesen sei. Doch trifft dies zumindest für die vorexilische Zeit nicht zu: Jes 22,12; Jer 16,6; Mi 1,16 wird dieser Brauch, der in erster Linie im Zusammenhang des Totenkults

7. העיר in v. 23bβ ist also ebenso wie „die Stadt" in v. 19aα auf Jericho zu beziehen. Möglicherweise war „die Stadt" in der gilgalitischen Überlieferung die geläufige Bezeichnung für Jericho.
8. Vgl. oben S. 119.
9. Vgl. hierzu oben S. 171 Anm. 101.
10. Vgl. besonders *Stade*, ZAW 14,306 Anm. 3; *Hölscher*, Profeten 144f.; *Jepsen*, Nabi 168 Anm. 1; *Lindblom*, Prophecy 68; *Fohrer*, Studien zur Prophetie 247 (bei *Hölscher* und bei *Lindblom* Angaben über die Verbreitung der Tonsur im Alten Orient).
11. HK 1,5,190f.

beobachtet wurde, als selbstverständlich angesehen[12]. Die Annahme, daß sich in 2,23f. der Spott gegen Elisa als „alten Mann mit Glatze"[13] richte, ist zudem aus gattungskritischen Gründen nicht gerade wahrscheinlich. 2,23f. ist doch wohl erzählt worden, um den Kindern Ehrfurcht vor den Propheten einzuschärfen[14]. Von daher liegt es näher, daß der Erzähler den Spott der Knaben sich gegen eine Besonderheit des Nabitums allgemein richten läßt als gegen den persönlichen Schönheitsfehler eines einzelnen Propheten[15]. *Šanda*[16] und *Gray*[17] haben außerdem darauf aufmerksam gemacht, daß es für die Knaben aufgrund der orientalischen Sitte, nie unbedeckten Hauptes zu reisen, unmöglich gewesen ist, die Kahlheit Elisas direkt zu erkennen. Sie müssen sie vielmehr aus der Tatsache, daß sie einen Propheten vor sich hatten, erschlossen haben[18].
Weiterhin spricht die Sukzessorsammlung von einer אדרת der Propheten (I 19,1 II 2,8.13f.; vgl. auch I 19,13). Daß es sich bei der אדרת um ein typisches Kleidungsstück der Propheten handelt, zeigt Sach 13,4. Nach dieser Stelle bestand der Mantel aus Haarfell (שער)[19]. Zu vergleichen ist in diesem Zusammenhang noch die Bezeichnung Elias als בעל שער in II 1,8, die ihn wohl als Träger eines Prophetenmantels (und nicht als einen „Mann mit wallendem Haar"[20]) ausweisen will[21].

12. Vgl. *Elliger*, HAT I,4,261.
13. *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 290.
14. Vgl. *Montgomery*, ICC 355; *Frerichs*, Diss. 100; *van den Born*, BOT 4,2,137; *Gray*, OTL 429; auch *Snaith*, IntB III,197.
15. Vgl. *Lindblom*, Prophecy 68: „Legends do not make much of individual peculiarities of their heroes, such as baldness; they prefer to deal with more general features."
16. EH 9,2,14f.
17. OTL 429.
18. *Hölscher*, Profeten 145, will auch das in dem nachexilischen Nachtrag I 20,35–43 (vgl. dazu oben S. 48f.) erwähnte Prophetenzeichen, das durch eine Stirnbinde zu verdecken ist (vgl. v. 38.41), auf eine Tonsur deuten. Doch ist hier wohl eher an ein Stirnmal zu denken (so *Stade*, ZAW 14,314–316; *Jepsen*, Nabi 168 Anm. 2; *Lindblom*, Prophecy 67).
19. Vgl. *Šanda*, EH 9,1,453.
20. So *Jepsen*, Nabi 168 Anm. 3.
21. Vgl. *Fohrer*, Elia 31 Anm. 56. Bei der Frage nach der Intention dieser besonderen Tracht ist zu berücksichtigen, daß Fellkleidung typisch für nomadische Lebensweise ist (vgl. *Lindblom*, Prophecy 66f.; *Fohrer*, Studien zur Prophetie 247; anders *Hölscher*, Profeten 145f.). In dieser Kleidung drückt sich möglicherweise ein Protest gegen den Luxus des Kulturlandlebens aus (vgl. *Stade*, Theologie I,66; *Krauss*, ZDMG 80,6f.; *Lindblom*, Prophecy 67).

## *II. Die Erzählungen von Elisa als Jünger Elias I 19,19–21*; II 2,1–15**

Die beiden Erzählungen I 19,19–21* und II 2,1–15* enthalten drei Angaben über den historischen Elisa, die in der bisher behandelten alten Elisatradition noch nicht gemacht wurden. Einmal wird in I 19,19 Elisa als Sohn Schaphats bezeichnet, zum andern rechnet I 19,19–21* mit seiner Herkunft aus einem reichen Bauerngeschlecht. Da in beiden Angaben keinerlei Tendenz zu erkennen ist, dürften sie historisch zutreffend sein[22]. Schwieriger ist die Entscheidung bei der dritten Angabe, der Behauptung, daß Elisa ein Schüler Elias gewesen sei[23]. Für die Historizität dieses Schülerverhältnisses weist man insbesondere darauf hin, daß sowohl Elia als auch Elisa Feinde der Omriden gewesen seien[24]: Die Jehurevolution, die Elisa mitinitiiert hat, sei von daher als politische Realisierung der Gedanken Elias zu verstehen.
Auf der anderen Seite spricht gegen ein solches Lehrer-Schüler-Verhältnis die Tatsache, daß Elia und Elisa nicht dem gleichen religionsgeschichtlichen Phänomen zuzuordnen sind: Elisa gehört in den Zusammenhang eines gemeinschaftsbildenden Nabitums, Elia dagegen tritt grundsätzlich als Einzelekstatiker auf. Diese Zweifel an der Historizität des Lehrer-Schüler-Verhältnisses werden durch eine genauere Untersuchung der Eliaüberlieferung bestätigt. Hierbei zeigt sich nämlich, daß aus der alten Eliatradition eine Omridenfeindschaft des historischen Elia nicht mit Sicherheit entnommen werden kann und daß somit das einzige Faktum, das für ein Lehrer-Schüler-Verhältnis sprach, fraglich ist.
Die Auffassung, daß Elia ein Gegner der Omriden gewesen sei, ist zwar communis opinio[25], und sie kann sich darauf berufen, daß Elias Omridenfeindschaft sowohl in I 17–19 als auch in I 21 und II 1 eine zentrale Rolle spielt. Nachdem wir oben[26] gezeigt haben, daß die uns vorliegende Form der Elia-

22. Vgl. *Fohrer*, RGG II,429; *Wildberger*, BHH I,399.
23. Unter den Vertretern der Historizität dieser Angabe sind besonders zu nennen *Greßmann* (SAT 2,1, 2. Aufl. 269), *Gunkel* (RGG, 2. Aufl. II,113), *Alt* (Kleine Schriften II,148), *Fohrer* (Elia 68), *Bardtke* (CBL 260), *Wildberger* (BHH I,399), *Würthwein* (ZThK 59,143f.) und zuletzt *Steck* (Überlieferung 97). Gegen die Historizität haben sich *Jepsen* (Nabi 82) und *Stoebe* (EKL I,1061) ausgesprochen. Vgl. auch *Donner*, Herrschergestalten 63.
24. Vgl. besonders *Gunkel*, RGG, 2. Aufl. II,113.
25. Vgl. Forscher wie *Greßmann* (SAT 2,1, 2. Aufl. 273), *Jepsen* (Nabi 67.72) und *Fohrer* (Elia 84), die im allgemeinen den alttestamentlichen Traditionen recht kritisch gegenüberstehen.
26. Vgl. oben Exkurs I (S. 119–126); zu I 21 und II 1 vgl. auch S. 27 Anm. 56. Gerade I 21 und II 1, auf die *Jepsen* seine Rekonstruktion der historischen Eliagestalt stützt (vgl. besonders Nabi 58–60.67.69–72), können somit nicht als alte Eliatraditionen gelten.

überlieferung erst aus der Zeit nach 722 stammt, ist dieses Argument allerdings nicht mehr direkt beweiskräftig. Es ist durchaus möglich, daß das Motiv der Omridenfeindschaft erst im Laufe der Traditionsentwicklung in die Eliaüberlieferung aufgenommen wurde.

Betrachten wir diese Traditionsentwicklung nun etwas genauer, so zeigt sich auf der einen Seite, daß in der deutlich antiomridisch eingestellten Nabothtradition die Eliagestalt nicht ursprünglich ist: In 9,25f. liegt eine alte Form dieser Tradition vor, der ein Auftreten Elias im Zusammenhang dieser Affäre nicht bekannt ist[27].

Auf der anderen Seite ist in den ältesten Schichten der kombinierten Dürre-Karmel-Erzählung I 17f.* eine omridenfeindliche Einstellung nicht sicher nachzuweisen. In die ursprüngliche Form der Karmelerzählung, die als Kultlegende des Jahweheiligtums vom Karmel aufzufassen ist, gehört, wie *Würthwein*[28] gezeigt hat, die Ahabgestalt nicht hinein[29]. In der Dürreerzählung wiederum stehe

27. Vgl. oben S. 122 Anm. 246. 28. ZThK 59,131–144.

29. So auch *Steck*, Überlieferung 16, und *Schüpphaus*, Diss. 44. *Steck* betont jedoch, daß mit der Karmelerzählung „ein einmaliges Ereignis geschildert werden soll, das erklärt, wie es zur Wiedererrichtung dieses Jahweheiligtums kam" (ebd. 17 Anm. 2). Mit *Alt* (Kleine Schriften II,135–149) vertritt er die Auffassung, daß Israel unter Salomo den Karmel an Tyrus verlor und ihn erst unter den Omriden (wahrscheinlich im Zusammenhang der Verheiratung Isebels mit Ahab) wieder zurückerhielt. Hierbei sei das Karmelheiligtum durch Elia, und zwar durch das in I 18 geschilderte Ordal, auch kultisch für Jahwe zurückgewonnen worden.

Daß die ursprüngliche Karmelerzählung von der Gewinnung des baalitischen Karmelheiligtums für Jahwe sprechen will, ist nun nicht zu bestreiten (so auch *Würthwein*, ZThK 59,143f.). Fraglich ist jedoch, ob dieser Vorgang noch historisch so festgelegt werden kann, wie *Alt* und *Steck* (vgl. auch *Fohrer*, Elia 65–67; *Bardtke*, CBL 258f.) es wollen. Es ist nämlich nicht sicher nachzuweisen, daß der Karmel zur Zeit Salomos an Tyrus verlorengegangen ist. Aus dem Fehlen der phönikischen Küste im Gauverzeichnis Salomos (I 4,16), aus dem Ausbau der Festung Megiddo (I 9,15) und aus der Abtretung des Bezirks von Kabul an Tyrus (I 9,11–13) kann lediglich geschlossen werden, daß die zur Zeit Davids zu Israel gehörende phönizische Küste (vgl. 2 Sam 24,6f.) unter Salomo verlorenging. Dafür, daß gleichzeitig auch der Karmel abgetreten wurde, spricht nichts. Es ist daher das Nächstliegende, daß der Karmel seit der Zeit Davids ununterbrochen zum israelitischen Territorium gehörte. Daß das Karmelheiligtum auch nach David noch längere Zeit ein Baalheiligtum blieb und Versuche, dieses Heiligtum für Jahwe zu gewinnen, scheiterten (die Angabe I 18,30b, daß Elia einen Jahwealtar wiederherstellte, könnte auf einen solchen gescheiterten Versuch hindeuten) kann trotzdem angenommen werden. Auch *Alt* selbst (Kleine Schriften II,143f.) gestel diese Möglichkeit zu. Es ist allerdings gar nicht sicher, daß es sich bei dem I 18 zugrundeliegenden Vorgang um die Wiedererrichtung eines Jahweheiligtums aus früherer Zeit und nicht vielmehr um eine Neuerrichtung handelt. Die Angabe über den Jahwealtar, der von Elia wiederhergestellt wird (I 18,30b), gehört nämlich möglicherweise

sich zwar Elia und Ahab gegenüber, doch ist es fraglich, ob in ihrer ursprünglichen Form schon mit einer Feindschaft zwischen beiden gerechnet wird.
Es ist allerdings nur sehr schwer zu ermitteln, welche Teile von I 17f. zu der ursprünglichen Dürreerzählung gehört haben[30]. Am besten geht man von dem Abschnitt I 18,41–46 aus, der wohl als ihr ursprünglicher Abschluß zu verstehen ist. Hier ist Elia als Wundertäter gezeichnet, der mit Hilfe von magischen Riten[31] den Regen herbeizwingt. Ähnlich urtümliche Vorstellungen finden sich sonst innerhalb von I 17f. nicht: In 17,1–6 und in 18,1f., die man meist als weitere Teile der Dürreerzählung ansieht, ist eine personale Gottesvorstellung vorausgesetzt (vgl. nur den Ausdruck „Das Wort Jahwes erging an Elia" in 17,2; 18,1), die zu den magischen Auffassungen von 18,41–46 nicht paßt. Von daher können diese Verse kaum zu den ursprünglichen Bestandteilen der Dürreerzählung gerechnet werden. Daß die Verse 18,17.18a zur ursprünglichen Dürreerzäh-

gar nicht zur ursprünglichen Karmelerzählung (vgl. zuletzt *Würthwein*, ZThK 59,132–134, der mit der Abhängigkeit dieser Angabe vom Motiv der zerstörten Jahwealtäre in I 19,10.14 rechnet; anders *Steck*, Überlieferung 17 Anm. 2; *Fohrer*, Elia 65 Anm. 6). Wie dem auch sei, für eine Rückgabe des Karmels an Israel zur Zeit der Omriden spricht nichts. Ein historischer Bezug der Kultlegende des Karmelheiligtums auf die Zeit Ahabs ist daher nicht wahrscheinlich zu machen.
Vielleicht kann man sogar noch einen Schritt weitergehen als *Würthwein* und fragen, ob die Eliagestalt in diese Heiligtumslegende ursprünglich hineingehört. Die Möglichkeit, daß in der ursprünglichen Legende den anonymen Baalspropheten ein anonymer israelitischer Gottesmann gegenüberstand, der erst im Laufe der Traditionsentwicklung mit Elia gleichgesetzt wurde, ist m.E. nicht auszuschließen.

30. *Steck*, Überlieferung 29, ordnet ihr zu: I 17,1–6; 18,1–2a.17–18a ... *41–46. Einen geringeren Umfang nimmt *Fohrer*, Elia 44, an: I 17,1; 18,1aβ–2a.17.41–46.

31. Vgl. 18,42: „Er beugte sich(גֹּהַר)zur Erde nieder und legte das Gesicht zwischen die Knie." גהר kommt nur hier und in II 4,34f. im Alten Testament vor. Der Kontext, die Versionen und die semitischen Parallelen legen an den beiden Stellen die Bedeutung „sich niederbeugen" nahe (vgl. KBL, 3. Aufl. 174b).
Nichts im Kontext dieser beiden Stellen weist darauf hin, daß mit dieser Haltung ein Gebetsgestus gemeint sei (gegen *Thenius*, KeH 9,228; *Benzinger*, KHC 9,111; *Kittel*, HK 1,5,149; *Gunkel*, Elias 19; *Rowley*, Men 61–63; *Fohrer*, Elia 19). Vielmehr ist hier an magische Praktiken zu denken (so *Jirku*, Gesammelte Schriften 256; *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 263; *Gray*, OTL 447; vgl. *Rösch*, ThStKr 65,564f.; *Daiches*, OLZ 11,493 Anm. 4; *Mowinckel*, Religion 99; *Ap-Thomas*, PEQ 92,154f.; auch *Steinmann*, Élie 105f.): Auch daß das Haupt-auf-die-Knie-Legen hier ein Trauerritus sei, wie *Jirku*, Gesammelte Schriften 369, aufgrund ägyptischer und ugaritischer Parallelen zu zeigen versucht, und daß dieser Trauerritus auf eine Fürbitte weise (so *Fohrer*, Elia 19), ist im Kontext von I 18,42 nicht wahrscheinlich (vgl. *Gray*, OTL 359f.). Vielmehr dürfte es sich hier um einen Konzentrationsgestus handeln, der die Anstrengung andeuten soll, die Elia dieser Regenzauber kostet (vgl. *Jirku*, Gesammelte Schriften 256; *Montgomery*, ICC 306; *Gray*, OTL 360).

lung gehört haben, ist auch nicht sicher: Wahrscheinlich stellt der Abschnitt 18,17–20 in seiner Gesamtheit eine Überleitung zur Karmelerzählung dar[32].
M. E. ist innerhalb der auf uns gekommenen Eliatradition nur in 18,41–46 ein Stück der ursprünglichen Dürreerzählung erhalten[33]. Zwar wird in den 18,41–46 ursprünglich vorausgehenden Teilen der Dürreerzählung auch von dem Entstehen einer Dürre und von dem Zusammentreffen Ahabs mit Elia die Rede gewesen sein, aber eben nicht in dieser stark von theologischen Motiven bestimmten Form, die jetzt in I 17,1–6; 18,1f.17f. vorliegt[34]. Was die ursprüngliche Dürreerzählung beinhaltete, kann also nur von 18,41–46 her erschlossen werden.
In 18,41–46 ist aber nun von einem Gegensatz Elia–Ahab keine Rede[35]: Ahab ist ein frommer König, der zur Abwendung der Dürre fastet[36], und Elia leistet dem König als Regenmacher Hilfe.
Lokalisiert ist der Regenmacherritus Elias im jetzigen Zusammenhang von I 17f. auf dem Karmel. Es spricht nichts dagegen, daß dies auch in der ursprünglichen Dürreerzählung schon so gewesen ist. Die in 18,43f. vorausgesetzte Nähe des Meeres paßt gut zu dieser Lokalisierung.
Nach dieser ältesten uns erhaltenen Eliatradition ist Elia somit als ein zum Karmelheiligtum gehörender Gottesmann anzusehen[37], von dem man sich ins-

32. Der Abschnitt 18,17ff. ist m. E. nur dann sinnvoll, wenn er Ahab den Vorwurf des Götzendienstes machen soll. Dieses Götzendienstmotiv läßt jedoch darauf schließen, daß es sich hier um eine Überleitung zur Karmelerzählung handelt. *Fohrer*, Elia 44, sieht demgegenüber v. 17 als ursprünglichen Bestandteil der Dürreerzählung an, doch wirkt dieser Vers außerhalb des Zusammenhanges von 18,17ff. ziemlich unmotiviert.
33. Der Ausdruck „die Hand Jahwes kam über Elia" in v. 46aαβ dürfte allerdings zu dieser frühen Schicht noch nicht gehört haben. Vgl. *Fohrer*, Elia 55, und auch oben S. 70.
34. Auf Spannungen zwischen I 18,1f.17f. und 18,41–46 macht auch *Steck*, Überlieferung 13 Anm. 4, aufmerksam. Vgl. auch *Schüpphaus*, Diss. 43–45.
35. Vgl. *Schüpphaus*, Diss. 43f.
36. Die Aufforderung Elias an Ahab zu essen und zu trinken (v. 41) läßt auf ein vorhergehendes Fasten des Königs schließen. Vgl. *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 263; *de Vaux*, JerB 109 Anm. b; *Fichtner*, BAT 12,1,276; *Gray*, OTL 359; *Fohrer*, Elia 19; *Schüpphaus*, Diss. 44; auch *van den Born*, BOT 4,2,112.
37. Bemerkenswert sind die Übereinstimmungen zwischen I 18,41–46* und der Sunamitinerzählung II 4,8–37*: Beide Male ist von einem auf dem Karmel beheimateten Gottesmann die Rede, beide Male ist der Gottesmann von einem נער begleitet und beide Male wird im Zusammenhang magischer Riten der Terminus גהר (der im Alten Testament nur an diesen beiden Stellen vorkommt!) gebraucht. Die Vermutung, daß beide Erzählungen der gleichen Tradition entstammen und daß daher mit dem anonymen Gottesmann der Sunamitinerzählung ursprünglich Elia gemeint ist, läßt sich angesichts dieser Übereinstimmungen nicht völlig von der Hand weisen. Trifft sie zu, dann hätte man für die Totenerweckungserzählung folgende Überlieferungsgeschichte anzunehmen Die sich ursprünglich auf den Gottesmann Elia beziehende Erzählung 4,8–37 wurde von dem Verfasser der Wundergeschichtensammlung Elisa zugeschrieben. Daß er dies

besondere zu erzählen wußte, daß er zur Zeit des Königs Ahab eine große Dürre[38] mit Hilfe seiner paranormalen Fähigkeiten beendet habe. Typisch für ihn scheinen außerdem ekstatische Fähigkeiten gewesen zu sein (vgl. 18,46[39]). Trifft dieses Ergebnis zu, dann spricht nichts mehr dafür, daß Elia der Lehrer Elisas war.

Später berichtete man allerdings von diesem am Karmelheiligtum fungierenden Gottesmann Elia auch – und zwar wohl infolge der sekundären Übertragung der ursprünglichen Karmelerzählung auf die Eliagestalt[40] –, daß er im Kampf gegen Baalspropheten das Heiligtum des Karmel für Jahwe gewonnen habe (I 18, 21–39). Erst aufgrund dieser zweiten, sekundären Tradition konnte Elia zur Symbolfigur für den Kampf des Jahwismus gegen den Baalskult und in diesem Zusammenhang dann auch zum Lehrer des gegen die omridische Begünstigung des Baalismus kämpfenden Elisa werden[41].

konnte, zeigt, daß die Eliagestalt in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts an Bedeutung der Elisagestalt noch unterlegen war. Als dann nach 722 Elia die bedeutendere Gestalt wurde (vgl. oben S. 109f.), übernahm in I 17,17–24 die Eliatradition diese Erzählung wieder von der Elisatradition (vgl. hierzu oben S. 153f.).

38. Möglicherweise handelt es sich hier um die einjährige Dürre, die nach Menander von Ephesus (überliefert von *Josephus*, Ant. 8,13,2 § 324) zur Zeit des Königs Ittobaal von Tyrus, des Vaters der Isebel, in Phönikien geherrscht haben soll. Vgl. besonders *Fohrer*, Elia 64f.; *Steck*, Überlieferung 80.
39. Auch wenn der Terminus „Hand Jahwes" in der alten Erzählung noch nicht vorgekommen sein kann, so ist doch die in 18,46 geschilderte Laufleistung nur als Ausdruck eines ekstatischen Zustands zu verstehen. Vgl. *Fohrer*, Elia 85; *Fichtner*, BAT 12,1,277f.
40. Vgl. oben Anm. 29.
41. Die neueren Eliadarstellungen kranken alle daran, daß sie dieses in einer langen traditionsgeschichtlichen Entwicklung entstandene Eliabild auf den historischen Elia projizieren.

## E. Spätere Angaben über den historischen Elisa

In den Schichten der Elisatradition, die noch später als die Sukzessorsammlung anzusetzen sind, ist nur noch eine Angabe über Elisa enthalten, die den Anspruch erheben kann, historisch zuverlässig zu sein. Sie findet sich in I 19,16[1], also in der Horebszene, der spätesten Schicht der Elianovelle I 17–19[2]. Hier wird als Heimatort Elisas Abel-Mehola angegeben. Da hinter dieser Angabe wohl kaum eine Tendenz steht, dürfte sie als korrekt anzusehen sein[3].
Abel-Mehola ist im Alten Testament noch in I 4,12 und in Ri 7,22 genannt. Es ist wohl auf dem *tell abū ṣūṣ*, etwa 14–15 km südsüdöstlich von *besan* anzusetzen[4].

1. Das Fehlen von מאבל מחולה in einigen Handschriften von G und die auf spätere Einfügung deutende Stellung des Ausdrucks hinter χρίσεις in $G^B$ sind kein Grund, das Vorhandensein dieser Angabe im ursprünglichen hebräischen Text von 19,16 anzuzweifeln (gegen *Stade-Schwally*, SBOT 9,157, und neuerdings *Fohrer*, Elia 23 Anm. 39).
2. Zur zeitlichen Ansetzung dieser Schicht vgl. oben S. 125f.
3. Vgl. besonders *Fohrer*, RGG II,429; *Wildberger*, BHH I,399.
4. Nach *Zobel*, ZDPV 82,96–103, der einem Vorschlag *Mittmanns* folgt (vgl. ebd. 97 Anm. 89 und jetzt auch *Mittmann*, Beiträge 128). Vgl. auch *Eißfeldt*, Fschr. Rost 54, und *van den Born–Baier*, BL 5. Der *tell abū sūs* liegt in unmittelbarer Nähe des westlichen Jordanufers, gut 2 km nördlich des Einflusses des *wādi el-māliḥ*, was I 4,12 und Ri 7,22 gut entspricht. Der Tell war in der Eisenzeit vom 12.–6. Jahrhundert besiedelt. Das von *Euseb*, Onom. 34,20–22, als Nachfolgesiedlung genannte, am 10. Meilenstein von Skythopolis (= Beth-Schean) liegende Dorf Bethmaela ist in der südwestlich davon gelegenen *ḫirbet es-sākūt* zu suchen. Zu den bisherigen, durch die Arbeit von *Zobel* überholten Identifikationen vgl. *Albright*, BASOR 19,18: *tell abu sifri*, ca. 20 km südlich von *tell el-ḥōṣn*; *Glueck*, AASOR 25–28,215–223: *tell el-maqlūb*, ca. 12 km östlich des Jordan am *wādi yābis*; *Noth*, ZDPV 75,52–60, auch BK 9,71: *tell abu ḫaraz*, *tell el-meqbere*, unmittelbar östlich des Jordans am Ausgang des *wādi yābis* aus dem ostjordanischen Gebirge.

## F. Der historische Elisa

Zum Abschluß fasse ich die Ergebnisse, die unsere traditionsgeschichtlichen Untersuchungen für die Frage nach dem historischen Elisa erbrachten, noch einmal kurz zusammen.

Elisa[1], der Sohn Schaphats, entstammt einer reichen Bauernfamilie aus dem am Westufer des mittleren Jordans gelegenen Abel-Mehola. Die Berufung durch Elia bzw. ein Schülerverhältnis zu ihm kann nicht als historisch angesehen werden. Bedeutung erlangt er als Vorsteher einer Prophetengemeinschaft, die am Heiligtum des Gilgal bei Jericho eine Versammlungsstätte besitzt. Es muß sich bei diesen Prophetengemeinschaften um relativ freie Zusammenschlüsse gehandelt haben, bei denen es – ähnlich wie bei den islamischen Derwischen – möglich war, zu heiraten, einen eigenen Haushalt zu haben und auch einem „weltlichen" Beruf nachzugehen. Wahrscheinlich kam man überhaupt nur zu bestimmten Zeiten am Versammlungsort zusammen. An klosterähnliche Zustände darf also nicht gedacht werden. Von daher erklärt es sich, daß Elisa ein Haus in Samaria besitzen kann.

Die Versammlungen der „Prophetenjünger" dienten in erster Linie religiösen Übungen ekstatischen Charakters. Wie bei den Derwischen entwickelten sich auch hier im Gefolge der ekstatischen Übungen bei den Teilnehmern paranormale Fähigkeiten, insbesondere bei dafür speziell veranlagten Persönlichkeiten. Von daher ist die Zeichnung Elisas in den Gilgal- und den Aramäererzählungen als historisch anzusehen: Elisa besaß magische und mantische Fähigkeiten und wurde daher als „Gottesmann" betrachtet.

Gleichzeitig waren diese Prophetengemeinschaften Träger eines rigorosen Jahwismus. Von dieser theologischen Haltung der Prophetengemeinschaften her erklärt sich Elisas Gegnerschaft gegenüber der neutralistischen Religionspolitik der Omriden und seine Beteiligung an der Jehurevolution. Ein charismatisches Königsideal hat dabei keine Rolle gespielt.

1. Der Name אלישע kommt im Alten Testament nur für unseren Propheten vor (58 mal zwischen I 19,16 und II 13,21). Außerhalb des Alten Testaments findet sich der Name auf einem Siegel aus Amman aus dem 7. vorchristlichen Jahrhundert (vgl. *Benzinger*, Archäologie 226 Abb. 260), auf einem aus der babylonischen Diaspora stammenden hebräischen Siegel (publiziert von *Galling*, ZDPV 51,234–236), auf einem um 700 zu datierenden aramäischen Ostrakon aus Kalach (= *nimrūd*), das von *Segal*, Iraq 19,139–145 (vgl. auch *Albright*, BASOR 149,33–36) veröffentlicht wurde (Rs. Z. 1), und auf dem Ostrakon 1 aus Samaria (= KAI nr. 183, Z. 4.7 [hier ע ergänzt; vgl. *Reisner–Fisher–Lyon*, Samaria I,233]). Eventuell ist auch bei den Ostraka 41 und 43 (hier Z. 3), die beide in *Reisner–Fisher–Lyon*, Samaria I,236 publiziert sind, der Name אלישע herzustellen (vgl. ebd. 244 Register s. v. אלישע). Nach *Noth*, Personennamen 176 Anm. 2, ist die ursprüngliche Vokalisierung des Namens אֱלִישָׁע „Gott hat geholfen". Es handelt sich nach *Noths* Klassifikation um einen Danknamen.

Während der Aramäerkriege unterstützt Elisa die Könige der Dynastie Jehus mit seinen paranormalen Fähigkeiten. Aus diesem Zusammenhang stammt sein Ehrenname „Wagen Israels und seine Gespanne". Eine Ideologie des Heiligen Krieges ist in der Prophetie um Elisa allerdings nicht nachzuweisen.
Gestorben ist Elisa, wohl etwa achtzigjährig, zu Beginn der Regierungszeit des Joas, also um 800. Eine durchaus zuverlässig wirkende Tradition setzt sein Grab in der Nähe des Gilgal an.

# ANHANG: ÜBERSETZUNG DER ANALYSIERTEN TEXTE

Die in der literarischen Analyse eruierten Schichten werden durch folgende der jeweiligen Textgruppe vorangestellte Siglen gekennzeichnet:

J = Jehuerzählung
DtrB = dtr. Bearbeitung der Jehuerzählung
AnB = annalistische Bearbeitung der Jehuerzählung
ApB = apologetische Bearbeitung der Jehuerzählung
K = ursprüngliche Erzählungen der Kriegserzählungensammlung
PB = Prophetenbearbeitung
SB = der Prophetenbearbeitung verwandte spätere Bearbeitungen
KB = Redaktor, der die Kriegserzählungensammlung in die Königsbücher einfügte
A = Aramäererzählungen
W = ursprüngliche Erzählungen der Wundergeschichtensammlung
WB = Redaktor der Wundergeschichtensammlung
S = Sukzessorsammlung
JB = Jahwebearbeitung
GB = Gottesmannbearbeitung
NB = Nachträge

## *1. I 19,19–21*

GB 19. Nachdem er von dort weggegangen war,
S traf er (Elia) auf Elisa, den Sohn Schaphats. Dieser war gerade beim Pflügen – zwölf Gespanne hatte er vor sich, und er selbst befand sich beim zwölften –, als Elia an[1] ihm vorüberging und seinen Mantel auf ihn warf.

20. Da verließ er die Rinder, lief hinter Elia her und sagte: „Ich will noch meinen Vater und meine Mutter küssen, dann werde ich dir folgen.“ Er erwiderte ihm aber: „Geh nur zurück! Denn was habe ich dir getan?“

21. Da entfernte er sich von ihm und ging zurück. Dann nahm er das Gespann Rinder und schlachtete es. Mit dem Geschirr der Rinder kochte er sie [das Fleisch][2], gab sie den Leuten, und sie aßen. Danach stand er auf, folgte Elia und diente ihm.

1. אל steht hier für על, auch der umgekehrte Fall begegnet häufig (vgl. KBL, 3. Aufl. 49a). Die Abschreiber scheinen zwischen אל und על nicht mehr unterschieden zu haben.
2. Glosse, die das vorausgehende, etwas seltsame Suffix 3. masc. plur. erklären will (vgl. *Montgomery*, ICC 318). Sie fehlt in G.

K 1. Benhadad, der König von Aram, brachte seine ganze Streitmacht zusammen – bei ihm waren 32 Könige mit Rossen und Wagen –, zog herauf, belagerte Samaria und bestürmte es.
2. Dann schickte er Boten zu
SB Ahab,
K dem König von Israel, in die Stadt
3. und ließ ihm sagen: „So spricht Benhadad: Dein Silber und dein Gold sind mein, auch deine Frauen und deine besten[3] Kinder sind mein[4]!“
4. Da antwortete der König von Israel und ließ ihm sagen: „Es soll nach deinem Wort geschehen, mein Herr und König. Dein bin ich mit allem, was ich habe.“
5. Doch die Boten kamen wieder und sagten: „So spricht Benhadad: Ich hatte ja[5] zu dir gesandt mit der Forderung: Dein Silber, dein Gold, deine Frauen und deine Kinder sollst du mir geben!
6. Ich will jedoch morgen um diese Zeit meine Diener zu dir schicken. Sie sollen dein Haus und die Häuser deiner Untertanen durchsuchen und alles, was ihren[6] Augen gefällt, an sich nehmen und wegtragen.“
7. Da berief der König von Israel alle Ältesten des Landes und sagte: „Nun könnt ihr genau erkennen, daß dieser Böses vorhat. Als er zu mir um meine Frauen, meine Kinder, mein Silber und mein Gold sandte, habe ich es nicht abgeschlagen.“
8. Da sagten zu ihm alle Ältesten und das ganze Volk: „Gehorche nicht und willige nicht ein!“

3. הטובים ist in G nicht übersetzt. Wahrscheinlich gleicht G hier an v. 5 und v. 7 an. M ist daher gegen BHK beizubehalten (vgl. *Montgomery*, ICC 326).
4. BHK will (im Anschluß an *Wellhausen*, Composition 283 Anm. 2) לך statt M לי lesen („dein Silber und dein Gold ist mein, deine Frauen und deine Kinder aber bleiben dein“), um so zwischen der Forderung von v. 3 und der von v. 5f. eine Steigerung zu erhalten. Doch ist diese durch keine Textüberlieferung gestützte Änderung unnötig: Die in v. 6 zusätzlich geforderte Durchsuchung der Stadt stellt eine Verschärfung dar, die als Anlaß für das Aufhören der Friedensbereitschaft des Königs genügt (vgl. *Benzinger*, KHC 9,118; auch *Josephus*, Ant. 8,14,1 § 368f., versteht so den Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Forderung).
5. G leitet v. 5b mit ἐγώ ein. Man hat deshalb vermutet, daß das כי von M eine Verstümmelung von אנכי sei (vgl. *Stade-Schwally*, SBOT 9,159; auch BHK). Ein betontes „ich“ paßt hier jedoch nicht. M ist daher beizubehalten und כי als ein כי-recitativum mit einer bekräftigenden Nebenbedeutung (vgl. hierzu GK 157b) aufzufassen.
6. L c G S V עיניהם!

9. Nun beschied er den Boten Benhadads: „Sagt meinem Herrn, dem König: Alles, was du beim ersten Mal von deinem Knecht verlangt hast, will ich tun; doch diese Forderung bin ich nicht imstande zu erfüllen." Die Boten gingen weg und erstatteten ihm Bericht.
10. Darauf schickte Benhadad zu ihm und ließ sagen: „Die Götter mögen mich strafen, wenn der Staub Samarias hinreicht, um allen Leuten in meinem Gefolge die Hände zu füllen."
11. Der König von Israel antwortete jedoch: „Sagt: Wer den Schwertgurt anlegt, soll sich nicht rühmen wie einer, der ihn löst."
12. Als er diesen Bescheid hörte – er zechte gerade mit den Königen in den Hütten[7] –, befahl er seinen Dienern: „Greift an[8]!" Da griffen sie die Stadt an.

SB 13. Da trat auf einmal ein Prophet zu Ahab, dem König von Israel, und sagte: „So spricht Jahwe: Siehst du diese ganze große Menge? Ich werde sie heute in deine Hand geben, damit du erkennst, daß ich Jahwe bin."
14. Ahab erwiderte: „Durch wen?" Er antwortete: „So spricht Jahwe: Durch die Söldner[9] der Bezirksobersten." Da fragte er: „Wer soll den Kampf eröffnen[10]?" Er antwortete: „Du!"
15. Er musterte nun die Söldner der Bezirksobersten: Es waren 232. Nach ihnen musterte er das ganze Volk, alle Israeliten, 7000 Mann.
16. Am Mittag rückten sie aus – Benhadad betrank sich gerade in den Lauben mit den Königen [, den 32 Königen, die ihn unterstützten][11].
17. Zuerst rückten die Söldner der Bezirksobersten aus. Da schickte man zu[12] Benhadad und meldete ihm: „Männer sind aus Samaria ausgerückt."
18. Da befahl er: „Ob sie nun in friedlicher oder in kriegerischer Absicht ausgerückt sind, nehmt sie auf jeden Fall lebendig gefangen!"
19. Jene waren nun aus der Stadt ausgerückt, die Söldner der Bezirksobersten und dann das Heer, das ihnen folgte.
20. Und jeder schlug seinen Gegner nieder, so daß die Aramäer die

7. Zum Verständnis von סכות in diesem Zusammenhang vgl. *Alt*, Kleine Schriften III, 233–242. Daß סכות hier als Ortsname aufzufassen sei, wie es *Yadin*, Bibl 36,332–341, und *Miller*, ZAW 80,338 Anm. 10, vorschlagen, ist nicht wahrscheinlich (vgl. auch *van den Born*, BOT 4,2,117f.).
8. Vgl. KBL, 1. Aufl. 920a.
9. Zu dieser Bedeutung des militärischen term. techn. נערים vgl. *de Vaux*, Lebensordnungen II,22f.
10. Vgl. KBL, 3. Aufl. 73b.
11. Wohl Glosse, die Zahl und Funktion der Könige aus v. 1 nachträgt.
12. L c BHK וישלחו אל בן הדד statt M וישלח בן הדד (vgl. G)!

Flucht ergriffen. Die Israeliten aber verfolgten[13] sie. Benhadad, der König von Aram, jedoch entkam mit Roß und Wagen[14].

K 21. Nun rückte der König von Israel aus, schlug Rosse und Wagen und brachte[15] den Aramäern eine große Niederlage bei.

PB 22. Da trat der Prophet zum König von Israel und sagte zu ihm: „Auf, zeige dich entschlossen und sieh genau zu, was du tust; denn im folgenden Frühjahr[16] wird der König von Aram (wieder) gegen dich heraufziehen."

23. Die Diener des Königs von Aram sagten aber zu diesem: „Ihr Gott ist ein Gott der Berge. Darum haben sie uns besiegt. Kämpfen wir aber mit ihnen in der Ebene, werden wir sie sicherlich besiegen.

24. Diese Maßnahme nimm nun vor: Entferne die einzelnen Könige aus ihren Positionen und setze Statthalter an ihre Stelle.

25. Du aber lege dir ein Heer zu so groß wie das Heer, das dir[17] verlorenging, und auch so viele Rosse und Wagen wie zuvor. Dann wollen wir mit ihnen[18] in der Ebene kämpfen, und wir werden sie sicher besiegen." Er hörte auf sie und tat so.

K 26. Im folgenden Frühjahr bot Benhadad die Aramäer auf und zog herauf nach Aphek zum (erneuten) Kampf mit Israel.

27. Auch die Israeliten wurden gemustert und verproviantiert und zoge ihnen entgegen. Dann lagerten sich die Israeliten ihnen gegenüber wie zwei Herden[19] Ziegen[20], die Aramäer jedoch füllten das Land.

PB 28. Da trat der Gottesmann[21] zum König und sagte: „So spricht Jahw Weil die Aramäer behauptet haben, Jahwe sei ein Gott der Berge

13. Da „Aram" ein Verb im Plural bei sich hat, erwartet man dies auch für „Israel". Es ist deshalb וירדפם zu punktieren.

14. Wörtlich: „auf Rossen und Gespannpferden". M ist mit *Stade-Schwally*, SBOT 9,160, und *Montgomery*, ICC 327f., beizubehalten. G ἐφ' ἵππου ἱππέως hat kaum einen besseren Text gelesen. Die Tatsache, daß zwei Bezeichnungen für Pferde hintereinander stehe ist zwar etwas seltsam, doch handelt es sich hier wahrscheinlich um eine redensartlich Wendung.

15. Wahrscheinlich ist hier mit BHK ein inf. abs. zu punktieren: וְהַכֵּה.

16. Vgl. KBL, 1. Aufl. 1043a.

17. Zur Schreibung מאותך, אותם für מֵאִתְּךָ, אִתָּם vgl. GK 103b. Ähnliche Formen finden sich in I 22,7.8.24; II 1,15; 3,11.12.26; 6,16; 8,8 (neben den regulären Formen in I 20,23; 22,4.24; II 3,7; 6,16.32, ohne daß eine Aufteilung auf verschiedene literarische Schichten möglich ist) und im Jeremia- und Ezechielbuch.

18. Siehe oben Anm. 17.

19. *חשף hap. leg. im Alten Testament. Das Wort wird von den Versionen mit „Herde" übersetzt. Die Etymologie ist noch umstritten (vgl. KBL, 3. Aufl. 345b).

20. Der Sinn dieser Redensart ist dunkel. Dem Kontext nach wird hier wahrscheinlich auf die Kleinheit des israelitischen Heeres Bezug genommen.

21. Dl ויאמר c S

und nicht ein Gott der Ebenen, gebe ich diese ganze große Menge in deine Hand, so daß ihr erkennt, daß ich Jahwe bin."

K 29. Sie lagerten sieben Tage einander gegenüber. Am siebten Tag kam es zum Kampf. Und die Israeliten schlugen Aram, und zwar 100 000 Mann Fußvolk an einem Tag.

30. Die Übriggebliebenen flohen nach Aphek in die Stadt. Da fiel die Mauer auf die 27000 Mann, die übriggeblieben waren. Auch Benhadad floh und gelangte in die Stadt[22] in eine entlegene Kammer.

31. Da sagten seine Diener zu ihm: „Siehe, wir haben gehört, daß die Könige des Hauses Israel gnädige Könige sind. Wir wollen Trauergewänder um die Hüften und Stricke um den Kopf[23] legen und zum König von Israel hinausgehen. Vielleicht läßt er dich am Leben."

32. Sie gürteten Trauergewänder um die Hüften und Stricke um den Kopf und kamen zum König von Israel und sagten: „Dein Knecht Benhadad spricht: Laß mich am Leben!" Da sagte er: „Lebt er noch? Er ist mein Bruder!"

33. Die Männer nahmen dies als gutes Zeichen. Sie griffen es[24] eilends von ihm auf und sagten: „Benhadad ist dein Bruder!" Er erwiderte: „Geht hin, holt ihn!", und als Benhadad zu ihm herauskam, ließ er ihn auf den Wagen steigen.

34. Er (Benhadad) erklärte nun ihm gegenüber: „Die Städte, die mein Vater deinem Vater weggenommen hat, werde ich zurückgeben. Und du kannst dir Verkaufsstraßen in Damaskus errichten, wie mein Vater sie in Samaria errichtet hat." – „Ich werde dich auf diesen Vertrag hin freilassen[25]." Darauf schloß er (Benhadad)[26] mit ihm einen Vertrag, und er ließ ihn frei.

NB 35. Einer von den Prophetenjüngern befahl nun seinem Genossen auf

22. Oder sollte hier die Bedeutung „Burg" für עיר vorliegen (so *Montgomery*, ICC 329)? Vgl. auch II 10,25 und dazu GB 584a.

23. Punktiere mit mlt Mss G S V בְּרָאשֵׁנוּ (vgl. v. 32).

24. Trenne mit nonn Mss Q Vrs folgendermaßen ab: ויחלטוה ממנו.

25. Sprecher von v. 34aγ ist offensichtlich der König von Israel (anders BHK). *Benzinger*, KHC 9,121, erwägt, ob hier ein „da sagte er zu ihm" ausgefallen ist (ähnlich *Stade-Schwally*, SBOT 9,162; *Šanda*, EH 9,1,484). Möglicherweise glaubte der Erzähler auch, daß der Wechsel in der Person des Redenden aus dem Inhalt der Rede ohne weiteres hervorgehe und deshalb nicht besonders bezeichnet werden müsse (vgl. *Burney*, Notes 240; *Montgomery*, ICC 329). Vgl. den ähnlichen Fall in II 10,15.

26. Derjenige, der die Berit schneidet, ist Benhadad (mit *Jepsen*, Fschr. Rudolph 164f.; *Kutsch*, Fschr. Rost 135; gegen *Begrich*, Gesammelte Studien 56): Bevor Benhadad vom König von Israel freigelassen wird, erwartet man eine Garantieleistung von seiner Seite.

das Wort Jahwes hin: „Schlage mich!“ Doch der Mann weigerte sich, ihn zu schlagen.

36. Da sagte er zu ihm: „Weil du Jahwe nicht gehorcht hast, so wird dich, wenn du von mir weggehst, ein Löwe töten.“ Als er nun von ihm wegging, begegnete ihm ein Löwe und tötete ihn.
37. Er traf nun einen anderen Mann und befahl: „Schlage mich!“ Da schlug ihn der Mann wund.
38. Nun ging der Prophet hin und trat dem König in den Weg. Er hatte sich durch eine Binde[27] auf der Stirn unkenntlich gemacht.
39. Als der König vorüberging, rief er den König an und sagte: „Dein Knecht war in den Kampf gezogen. Da trat plötzlich ein Mann aus der Reihe, brachte einen Mann zu mir und befahl: Bewache diesen Mann! Wenn er vermißt wird, so sollst du mit deinem Leben für sein Leben haften, oder du sollst ein Talent Silber zahlen.
40. Als nun dein Knecht dies und das tat[28], war er verschwunden.“ Da sagte der König von Israel zu ihm: „So hast du dein Urteil selbst bestimmt.“
41. Nun nahm er eilends die Binde von seiner Stirn, und der König von Israel erkannte, daß er einer der Propheten war.
42. Er aber sagte zu ihm: „So spricht Jahwe: Weil du den Mann, der meinem Bann verfallen war, aus der Hand gelassen hast, sollst du mit deinem Leben für sein Leben und mit deinem Volk für sein Volk haften.“
43. Da ging der König von Israel mißmutig und zornig nach[29] Hause[30] und kam nach Samaria.

## *3. I 22,1–38*

K 1. Drei Jahre verhielt man sich nun ruhig.
PB Es kam zu keinem Krieg zwischen Aram und Israel.
K 2. Im dritten Jahr jedoch, als Josaphat, der König von Juda, zum König von Israel hinabgezogen war,
3. sagte der König von Israel zu seinen Dienern: „Wißt ihr, daß Ramoth Gilead uns gehört? Wir aber tun nichts, um es aus der Hand des Königs von Aram zu reißen.“

27. Vgl. KBL, 3. Aufl. 78a.
28. עשה ist als lectio difficilior beizubehalten. Die Lesart der Vrs („sich umschauen“, „sich umwenden“) ist eine unnötige Glättung. Vgl. *Stade-Schwally*, SBOT 9,163.
29. Vgl. oben Text 1 Anm. 1.
30. Vgl. auch oben S. 49 Anm. 74.

4. Er fragte nun Josaphat: „Willst du mit mir nach Ramoth-Gilead in den Kampf ziehen?“ Josaphat antwortete dem König von Israel: „Ich wie du, mein Volk wie dein Volk, meine Rosse wie deine Rosse!“

PB 5. Darauf riet Josaphat dem König von Israel: „Erfrage doch zuvor das Wort Jahwes!“

6. Da versammelte der König von Israel die Propheten, ungefähr 400 Mann, und fragte sie: „Soll ich gegen Ramoth-Gilead in den Kampf ziehen, oder soll ich davon Abstand nehmen?“ Sie antworteten: „Zieh hinauf, Jahwe[31] wird es in die Hand des Königs geben.“

7. Josaphat aber fragte: „Gibt es hier nicht noch einen Propheten Jahwes, daß wir ihn[32] befragen?“

8. Der König von Israel antwortete Josaphat: „Es gibt noch einen Mann, durch den[33] man Jahwe befragen kann; doch ich hasse ihn, weil er mir nicht Glück, sondern Unheil weissagt: Micha, der Sohn Jimlas.“ Josaphat erwiderte jedoch: „Der König möge so nicht sprechen!“

9. Da rief der König von Israel einen Kämmerer und befahl: „Hole eilends Micha, den Sohn Jimlas!“

$SB_1$ 10. Nun saßen der König von Israel und Josaphat, der König von Juda, jeder auf seinem Thron, in Roben gekleidet, auf der Tenne[34] vor dem Tor Samarias, und alle Propheten befanden sich in Ekstase vor ihnen.

11. Zedekia, der Sohn Kenaanas, aber hatte sich eiserne Hörner gemacht und sagte: „So spricht Jahwe: Mit diesen wirst du Aram niederstoßen bis zu seiner Vernichtung.“

12. Ebenso prophezeiten alle Propheten: „Zieh hinauf nach Ramoth-Gilead, und du wirst Erfolg haben[35]. Jahwe wird es in die Hand des Königs geben.“

PB 13. Der Bote, der hingegangen war, um Micha zu rufen, sagte nun zu ihm: „Sieh, die Worte der Propheten beinhalten einstimmig Glück

31. L c mlt Mss *α′σ′θ′* T יהוה statt M אדני. Vgl. unten Text 13 Anm. 151.
32. Zur Form מאותו vgl. oben Text 2 Anm. 17.
33. Siehe oben Anm. 32.
34. בגרן wird von G nicht übersetzt. *Stade-Schwally*, SBOT 9,169, wollen daher das Wort als verschriebene Dittographie von בגדים streichen. Da im Parallelbericht der Chronik (2 Chr 18,9) jedoch auch בגרן steht, ist diese Annahme unwahrscheinlich. Zur Angabe, daß sich vor dem Tor ein Dreschplatz befindet, vgl. *de Vaux*, JerB 125 Anm. c, der darauf hinweist, daß sich noch in den heutigen palästinensischen Dörfern die Tenne vor dem Tor befindet (vgl. auch *Stoebe*, BHH III,1952).
35. Vgl. GK 110f.

für den König. Möge dein Wort[36] wie das Wort eines von ihnen sein, und mögest du Glück verkünden!"

14. Da erwiderte Micha: „So wahr Jahwe lebt, was Jahwe zu mir sagt, das werde ich verkünden."

15. Als er nun zum König kam, fragte ihn der König: „Micha, sollen wir nach Ramoth-Gilead in den Kampf ziehen, oder sollen wir davon Abstand nehmen?" Er antwortete ihm: „Zieh hinauf, und du wirst Erfolg haben[37]. Jahwe wird es in die Hand des Königs geben."

16. Der König erwiderte ihm: „Wievielmal soll ich dich beschwören, daß du mir nichts als die Wahrheit im Namen Jahwes verkündest!"

17. Da sagte er:
„Ich sah ganz Israel zerstreut auf[38] den Bergen
Wie Kleinvieh, das keinen Hirten hat.
Und Jahwe sprach: Sie haben keinen Herrn.
Jeder kehre in Frieden zurück in sein Haus!"

18. Der König von Israel sagte daraufhin zu Josaphat: „Habe ich dir nicht gesagt: Er weissagt mir nicht Glück, sondern Unheil?"

$SB_2$ 19. Er aber antwortete: „Nicht so[39]! Höre das Wort Jahwes! Ich sah Jahwe auf seinem Thron sitzen und das ganze Heer des Himmels zu seiner Rechten und zu seiner Linken bei ihm stehen.

20. Jahwe fragte: Wer will Ahab verführen, daß er hinaufziehe und falle bei Ramoth-Gilead? Als nun der eine dies, der andere das vorschlug,

21. trat der Geist vor, stellte sich vor Jahwe und sagte: Ich will ihn verführen! Als Jahwe ihn fragte: Wodurch?,

22. antwortete er: Ich will ausgehen und ein Lügengeist werden im Munde aller seiner Propheten. Da sagte er: Du magst verführen, und du wirst es auch zustande bringen. Geh aus und tue es!

23. So hat jetzt Jahwe einen Lügengeist in den Mund aller dieser deiner Propheten gelegt; denn Jahwe hat Unheil gegen dich beschlossen."

$SB_1$ 24. Aber Zedekia, der Sohn Kenaanas, trat heran, schlug Micha auf die Wange und sagte: „Wo sollte der Geist Jahwes von mir gewichen sein, um mit dir[40] zu reden?"

25. Darauf erwiderte Micha: „Du wirst es an jenem Tage sehen, an dem du in eine entlegene Kammer gehen wirst, um dich zu verbergen."

36. Der Kontext erfordert, statt K דבריך (vgl. auch G!) mit Q σ' S T V 2 Chr 18,12 דברך zu lesen.
37. Siehe oben Anm. 35.
38. Vgl. oben Text 1 Anm. 1.
39. לכן „darum" paßt nicht. Es steht deshalb wohl hier wie in Gen 4,15; Jer 5,2; (2 Chr 18,18) für לא כן (vgl. G). Vgl. KBL, 1. Aufl. 482b.
40. Vgl. oben Text 2 Anm. 17.

PB 26. Der König von Israel befahl nun: „Nimm Micha fest, bringe ihn zu Amon, dem Stadtobersten, und zu Joas, dem Sohn des Königs,
27. und melde: So spricht der König: Werft diesen ins Gefängnis und nährt ihn kärglich mit Brot und Wasser, bis ich unversehrt zurückkomme!“
28. Micha aber erwiderte: „Wenn du wirklich unversehrt zurückkommst, hat Jahwe nicht durch mich geredet.“
[Er sagte noch: „Hört alle Völker!“][41]

K 29. Nun zogen der König von Israel und Josaphat, der König von Juda, nach Ramoth-Gilead.
30. Der König von Israel aber sagte zu Josaphat: „Ich will verkleidet[42] in den Kampf ziehen, du jedoch lege deine Kleider an!“ So zog der König von Israel verkleidet in den Kampf.
31. Der König von Aram hatte nun seinen [32][43] Streitwagenobersten den Befehl gegeben: „Kämpft weder mit klein noch groß, sondern allein mit dem König von Israel!“
32. Als nun die Streitwagenobersten Josaphat sahen – sie dachten: „Gewiß ist es der König von Israel!“ –, wandten sie sich[44] gegen ihn zum Kampf. Da schrie Josaphat.
33. Nachdem die Streitwagenobersten gesehen hatten, daß es nicht der König von Israel war, ließen sie von ihm ab.
34. Ein Mann aber schoß nun aufs Geratewohl mit dem Bogen und traf den König von Israel zwischen die Panzerschuppen[45] und den Panzer. Da befahl er seinem Wagenlenker: „Wende um[46] und bringe mich aus dem Heer[47]; denn ich bin verwundet.“
35. Doch da der Kampf an jenem Tage sehr heftig war, wurde der König

41. V. 28b = Mi 1,2aα: V. 28b ist eine in den Text geratene Glosse, die an das Prophetenbuch Micha erinnern will. Der Glossator scheint offensichtlich Micha ben Jimla mit dem Verfasser des Michabuches zu identifizieren.
42. G S T, die 1. sing. statt M inf. abs. haben, haben kaum einen anderen Text gelesen, zumal 2 Chr 18,29 auch die inf. abs.-Konstruktion hat. Zur Übersetzung eines inf. abs. mit dem Kohortativ vgl. GK 113dd (vgl. allerdings auch ebd. Anm. 4).
43. Die Angabe über die Zahl der Streitwagenobersten fehlt in 2 Chr 18,30 und dürfte in der vom Chronisten benutzten Form der Königsbücher noch nicht vorhanden gewesen sein. Sie stammt wohl aus der in der Chronik nicht vorhandenen Erzählung I 20 (v. 1.16).
44. 2 Chr 18,31 ויסבו, ebenso G καὶ ἐκύκλωσαν. Der Text von M gibt jedoch einen guten Sinn (vgl. KBL, 1. Aufl. 653a), so daß kein Grund zur Änderung vorliegt.
45. Vgl. KBL, 3. Aufl. 201a.
46. Lies mit K der Bombergiana den Dual יָדָיִךָ (vgl. II 9,23 und KBL, 1. Aufl. 240a; anders KBL, 3. Aufl. 243a).
47. Vgl. GB 415a.

im Wagen gegenüber den Aramäern festgehalten und starb am Abend
KB – das Blut der Wunde jedoch ergoß sich in die Höhlung des Wagens.
K 36. Und bei Sonnenuntergang ging der Ruf durch das Lager: „Jeder in seine Stadt! Jeder in sein Land!"
KB 37. Nachdem der König gestorben war, wurde er nach Samaria gebracht, und man begrub den König in Samaria.
38. Als man aber den Wagen am Teich von Samaria abspülte, leckten die Hunde sein Blut [, und die Huren wuschen sich damit][48] nach dem Wort Jahwes, das er gesprochen hatte.

## *4. II 2,1–25*

GB 1. Zur Zeit, als Jahwe Elia im Sturm zum Himmel emporhahm,
S ging Elia mit Elisa vom Gilgal weg.
JB 2. Da sagte Elia zu Elisa: „Bleibe doch hier, denn Jahwe hat mich nach Bethel gesandt." Elisa aber erwiderte: „So wahr Jahwe lebt und so wahr du lebst, ich verlasse dich nicht!" Als sie nun an Bethel herankamen[49],
3. gingen die Prophetenjünger, die in Bethel wohnten, zu Elisa heraus und sagten zu ihm: „Weißt du, daß heute Jahwe deinen Herrn von dir entrücken wird?" Er erwiderte: „Auch ich weiß es, schweigt nur!"
4. Darauf sagte Elia zu ihm: „[Elisa,][50] bleibe doch hier, denn Jahwe hat mich nach Jericho gesandt." Er aber erwiderte: „So wahr Jahwe lebt und so wahr du lebst, ich verlasse dich nicht!" Als sie nun nach Jericho kamen,
5. traten die Prophetenjünger, die in Jericho wohnten, zu Elisa und sagten zu ihm: „Weißt du, daß heute Jahwe deinen Herrn von dir entrücken wird?" Er erwiderte: „Auch ich weiß es, schweigt nur!"
6. Darauf sagte Elia zu ihm: „Bleibe doch hier, denn Jahwe hat mich an den Jordan gesandt." Er aber erwiderte: „So wahr Jahwe lebt und so wahr du lebst, ich verlasse dich nicht!" So gingen beide miteinander.

48. Glosse, die die „Hunde" von v. 38 mit männlichen Kultprostituierten (vgl. Dtn 23,19; Apk 22,15; auch KAI nr. 37 B, Z. 10) in Verbindung brachte und deshalb glaubte, auch Huren erwähnen zu müssen. Vgl. *Montgomery*, ICC 341; *van den Born*, BOT 4,2,129; *Fichtner*, BAT 12,1,339.
49. Zu dieser Übersetzung von ירד vgl. oben S. 160 Anm. 36.
50. Daß Elisa mit Namen angeredet wird, ist innerhalb des Abschnitts v. 2–6 ungewöhnlich (vgl. v. 2 und v. 6). Wahrscheinlich handelt es sich bei dem אלישע um eine Randglosse zu לוֹ, die an der verkehrten Stelle in den Text geraten ist (so *Stade-Schwally*, SBOT 9,182; vgl. auch BHK).

S 7. Es gingen aber fünfzig Mann von den Prophetenjüngern mit und blieben drüben von ferne stehen. Als sie beide nun an den Jordan traten,

8. nahm Elia seinen Mantel, wickelte ihn zusammen und schlug damit auf das Wasser. Da teilte es sich nach beiden Seiten, so daß sie beide auf trockenem Boden hindurchgehen konnten.

9. Als sie hindurchgegangen waren, sagte Elia zu Elisa: „Bitte, was ich für dich tun soll, bevor ich von dir entrückt werde!" Da antwortete Elisa: „Es möge mir ein doppelter Anteil[51] an deinem Geiste zufallen!"

10. Er aber erwiderte: „Du erbittest Schweres. Wenn du siehst, wie ich von dir entrückt werde[52], dann wird dir so geschehen; wenn aber nicht, dann wird es nicht geschehen."

11. Während sie im Gespräch weitergingen, erschien plötzlich ein feuriger Wagen mit feurigen Rossen und trennte die beiden.

GB Elia stieg nun im Sturm zum Himmel.

12. Elisa sah es und rief: „Mein Vater, mein Vater, Wagenkorps Israels und seine Gespanne!"

S Als er ihn nicht mehr sah, faßte er seine Kleider und zerriß sie in zwei Stücke.

13. Dann hob er den Mantel Elias auf, der diesem entfallen war, und trat wieder an den Rand des Jordans.

14. Nun nahm er den Mantel Elias [, der diesem entfallen war][53], schlug damit auf das Wasser und rief: „Wo ist nun[54]

JB Jahwe,

S der Gott Elias?" Wie er nun auf das Wasser schlug, teilte es sich nach beiden Seiten, so daß Elisa hindurchgehen konnte.

15. Als die Prophetenjünger,

JB die in Jericho wohnten,

S das drüben sahen, sagten sie: „Der Geist Elias ruht auf Elisa", und sie gingen ihm entgegen und verneigten sich vor ihm zur Erde.

51. Nach Dtn 21,17 steht dem Erstgeborenen ein Anteil am väterlichen Erbe zu, das dem von zwei jüngeren Söhnen entspricht. Elisa fordert also das Erstgeburts- und damit das Nachfolgerecht.

52. Zu pt. pu. ohne das Präformativ מ (= ursprünglich pt. qal pass.) vgl. GK 52s.

53. Die Wiederholung stört hier stilistisch (gegen *Montgomery*, ICC 356). Wahrscheinlich handelt es sich um eine vertikale Dittographie (vgl. *Stade-Schwally*, SBOT 9,182).

54. M אף הוא (so auch *α'* S T) gibt, gleich wie man es bezieht, keinen Sinn (anders *Montgomery*, ICC 354). *σ' καὶ νῦν*, V *etiam nunc* und wahrscheinlich auch G *αφφω* (vgl. II 10,10 G *αφφω* für M אפוא) haben אפוא („also", „denn", „nun") gelesen. Der Text ist wahrscheinlich in diesem Sinne zu emendieren (vgl. KBL, 1. Aufl. 77a; aber auch KBL, 3. Aufl. 76a!).

NB 16. Darauf sagten sie zu ihm: „Siehe, unter deinen Knechten sind fünfzig kräftige Männer. Sie mögen hingehen und deinen Herrn suchen, ob ihn nicht etwa[55] der Geist Jahwes emporgetragen und ihn auf einen der Berge oder in eines der Täler geworfen hat." Er erwiderte jedoch: „Schickt sie nicht aus!"

17. Als sie aber über die Maßen[56] in ihn drangen, sagte er: „Schickt sie aus!" Sie schickten nun fünfzig Mann aus. Diese suchten ihn drei Tage lang, fanden ihn aber nicht.

18. Nachdem sie zu ihm zurückgekehrt waren

S – er hielt sich nun in Jericho auf –,

NB sagte er zu ihnen: „Habe ich euch nicht gesagt: Geht nicht?"

S 19. Damals klagten die Leute der Stadt Elisa: „Die Lage der Stadt ist ja gut, wie mein[57] Herr sieht, aber das Wasser ist schlecht, so daß das Land Fehlgeburten hat[58]."

20. Da befahl er: „Bringt mir eine neue[59] Schüssel und tut Salz[60] hinein!" Sie brachten sie ihm.

21. Nun ging er hinaus zur Wasserquelle, warf Salz hinein und sagte:

GB „So spricht Jahwe:

S Ich mache dieses Wasser gesund. Tod und Fehlgeburt[61] sollen von ihm nicht mehr kommen!"

55. Zur Konstruktion von פן mit dem perf. vgl. GB 645b.

56. Die Redensart עד בוש („bis zum Schämen") kommt im Alten Testament nur II 2,17; 8,11; Ri 3,25 vor. Als Bedeutungsgehalt des Ausdrucks ist nach dem Kontext der drei Stellen „über die Maßen" anzunehmen (vgl. KBL, 3. Aufl. 112b; gegen *Stade-Schwally*, SBOT 9,216, der die Bedeutung „vergeblich" vorschlägt).

57. Das Suffix der 1. sing. ist hier wohl so zu verstehen, daß ein einzelner als Sprecher vorgestellt ist. Ein ähnlicher Fall liegt u. a. I 1,2 vor (vgl. dazu *Noth*, BK 9,6).

58. $G^L$ streicht הארץ (vgl. BHK). Auch *Reiser*, ThZ 9,328, stellt die Frage, ob es sich bei dem Motiv der „unfruchtbaren Gegend" um eine sekundäre Anfügung an das Thema „Heilung des Wassers" handelt. Doch scheinen mir diese text- bzw. literarkritischen Eingriffe nicht notwendig zu sein: Das Vorkommen von Fehlgeburten (wohl bei Mensch und Vieh) in der von der Quelle bewässerten Gegend ist nämlich ohne weiteres als Wirkung des ungesunden Wassers zu verstehen. – שכל pi. hat hier im übrigen nicht die Bedeutung „Fehlgeburt verursachen" (gegen KBL, 1. Aufl. 969b) – es gibt hierfür im Alten Testament keine Belege (vgl. *Montgomery*, ICC 357) –, sondern „Fehlgeburt haben" (wie in Gen 31,38; Ex 23,26; Hi 21,10; vgl. *Rudolph*, ZAW 63,210). „Land" ist dabei in einem seine Bewohner einschließenden Sinne gebraucht.

59. Zur Durchführung magischer Handlungen benutzt man nach dem Volksglauben am zweckmäßigsten neue Gegenstände. Vgl. im Alten Testament noch I 11,29f.; Ri 16,11; 1 Sam 6,7; 2 Sam 6,3.

60. Zur „magischen" Bedeutung von Salz vgl. *Jirku*, Gesammelte Schriften 181–188.

61. ומשכלת ist im Anschluß an v. 19 von den Masoreten fälschlicherweise als Partizip aufgefaßt worden. Vom Parallelismus mit מות her ist hier jedoch ein abstraktes Sub-

22. So wurde das Wasser gesund bis auf den heutigen Tag
JB nach dem Wort Elisas, das er gesprochen hatte.
S 23. Von dort ging er nun nach Bethel hinauf. Während er den Weg hinaufstieg, kamen kleine Jungen aus der Stadt heraus, machten sich lustig über ihn und riefen ihm nach: „Mach dich hinauf[62], Kahlkopf! Mach dich hinauf, Kahlkopf!"
24. Da wandte er sich um, sah sie und verfluchte sie
GB im Namen Jahwes.
S Darauf kamen zwei Bärinnen aus dem Wald und zerrissen von ihnen 42[63] Knaben.
JB 25. Er ging dann von dort zum Berg Karmel,
GB und von da kehrte er nach Samaria zurück.

## *5. II 3,4–27*

K 4. Mescha, der König von Moab, war Schafzüchter[64] und pflegte dem König von Israel als Tribut 100 000 Lämmer und die Wolle von 100 000 Widdern zu liefern.

stantiv zu erwarten. Es ist daher entweder מַשְׁפֹּלֶת, מַשְׁפֶּלֶת oder מִשְׁפֶּלֶת zu punktieren (vgl. *Haupt* in *Stade-Schwally*, SBOT 9,184).

62. Zu dieser Übersetzung vgl. oben S. 180f.

63. Zu 42 als Unglückszahl vgl. II 10,14 und Apk 11,2. Einen Erklärungsvorschlag hierfür bietet *Herrmann*, OLZ 13,150–152 (anders *Gevirtz*, IEJ 19,112).

64. נֹקֵד im Alten Testament nur noch Am 1,1. Das Wort wird herkömmlicherweise mit „Schafzüchter" übersetzt. Neuerdings schreibt allerdings *Bič* (VT 1,293–296) dem Wort die Bedeutung „Leberschauer" zu, was von *Gray* (OTL 434) übernommen worden ist. *Bič* geht davon aus, daß im Kolophon einer Tafel des ugaritischen Baal-Zyklus (*Gordon* nr. 62 = CTA nr. 6,6 = I AB VI) *rb nqdm* parallel zu *rb khnm* „Oberpriester" steht (Z. 54f.: *atn. prln. rb / khnm rb. nqdm*). Aus dieser Stelle hatten bereits *Engnell* (Studies 87) und *Haldar* (Associations 75f.79) geschlossen, daß es sich bei נֹקֵד um einen sakralen Titel handeln müsse. *Bič* weist nun darüber hinaus darauf hin, daß im Akkadischen das Verb *naqādu* „punktieren" im Zusammenhang mit der Leberschau gebraucht wird, und leitet daraus ab, daß das Verb נקד term. techn. für die Leberschau sei. Gegen diese These von *Bič* muß nun jedoch folgendes festgestellt werden: Die Tatsache, daß das akkadische *naqādu* im Zusammenhang mit der Leberschau gebraucht wird, beweist noch nicht, daß das Verb נקד „punktieren" ausschließlich eine Tätigkeit bei der Leberschau bezeichnet. Die Argumentationsbasis von *Bič* ist daher zu schwach, um die vom Kontext der alttestamentlichen Texte her nahegelegte Bedeutung „Schafzüchter", „Hirte" (vgl. 3,4a mit v. b – der Versuch *Grays*, OTL 431 Anm. k. 434, v. 4b als Glosse zu einem falsch verstandenen נקד aufzufassen, ist so willkürlich, daß er sich selbst widerlegt – und Am 1,1 mit Am 7,15) erschüttern zu können (vgl. *Murtonen*, VT 2,170f.; *Segert*, SVT 16,279–283; auch *Liver*, PEQ 99,18 Anm. 16).

5. Nach dem Tode Ahabs fiel jedoch der König von Moab vom König von Israel ab.
6. Der König Joram rückte nun damals aus Samaria aus und bot ganz Israel auf.
7. Weiter sandte er an Josaphat, den König von Juda, mit den Worten: „Der König von Moab ist von mir abgefallen. Willst du mit mir gegen Moab in den Kampf ziehen?“ Er antwortete: „Ich werde hinaufziehen. Ich wie du, mein Volk wie dein Volk, meine Rosse wie deine Rosse!“
8. Dann fragte er: „Auf welchem Weg sollen wir hinaufziehen?“ Er antwortete: „Auf dem Weg durch die Steppe von Edom.“
9. Darauf rückten der König von Israel, der König von Juda und der König von Edom aus. Als sie aber eine Siebentagesstrecke durchzogen[65] hatten,

PB fehlte es dem Heer und dem Vieh, das ihnen folgte, an Wasser.

10. Da klagte der König von Israel: „Ach, Jahwe hat diese drei Könige hergerufen, um sie in die Hand Moabs zu geben.“
11. Josaphat aber fragte: „Gibt es hier nicht einen Jahwepropheten, daß wir durch ihn[66] Jahwe befragen?“ Da antwortete einer der Diener des Königs von Israel: „Elisa, der Sohn Schaphats, ist hier, der Wasser auf die Hände Elias gegossen hat[67].“
12. Josaphat sagte nun: „Bei ihm[68] ist das Wort Jahwes.“ So gingen der König von Israel, Josaphat und der König von Edom zu ihm hin[69].

SB 13. Elisa aber sagte zum König von Israel: „Was habe ich mit dir zu schaffen? Geh zu den Propheten deines Vaters und zu den Propheten deiner Mutter!“ Der König von Israel antwortete ihm: „Nicht doch! Jahwe hat diese drei Könige hergerufen, um sie in die Hand Moabs zu geben.“

PB 14. Da sagte Elisa: „So wahr Jahwe Zebaoth lebt, in dessen Dienst ich stehe, wenn ich nicht auf Josaphat, den König von Juda, Rücksicht nähme, würde ich dich keines Blickes würdigen.
15. Jetzt holt mir einen Saitenspieler!“ Als nun der Saitenspieler spielte[70], kam die Hand Jahwes über ihn,

65. Vgl. KBL, 1. Aufl. 647a.
66. Vgl. oben Text 2 Anm. 17.
67. Elisa ist damit als Diener Elias bezeichnet.
68. Vgl. oben Text 2 Anm. 17.
69. Zu dieser Übersetzung vgl. oben S. 174 Anm. 10.
70. Statt M והיה („jedesmal, wenn ...“) lies ויהי (vgl. BHK). Andernfalls würde v. 15b den Erzählungszusammenhang unterbrechen und v. 16 ohne Beziehung zum Vorhergehenden sein.

16. und er verkündete: „So spricht Jahwe: Ich werde dieses Bachtal zu lauter Wassergruben machen[71]!
17. Denn so spricht Jahwe: Ihr werdet keinen Wind und werdet keinen Regen sehen, und doch wird sich dieses Bachtal mit Wasser füllen, so daß ihr mit eurem Schlachtvieh[72] und euren Lasttieren trinken könnt.
18. Doch dies ist Jahwe noch zu wenig: Er wird Moab in eure Hand geben,
19. so daß ihr alle befestigten Städte [und alle auserlesenen Städte][73] bezwingen, alle Fruchtbäume fällen, alle Wasserquellen verstopfen und alle guten Grundstücke mit Steinen verderben werdet."

K 20. Am Morgen nun zur Zeit der Darbringung des Opfers, da kam plötzlich Wasser von Edom her, so daß sich das Land mit Wasser füllte.
21. Als aber ganz Moab hörte, daß die Könige zum Kampf gegen es heraufzogen, wurde alles, was irgend wehrfähig war, aufgeboten, und man stellte sich an der Grenze auf.
22. Früh am Morgen aber, als die Sonne über dem Wasser aufging, sahen die Moabiter drüben das Wasser rot wie Blut.
23. Da riefen sie: „Dies ist Blut! Gewiß[74] haben die Könige gegeneinander das Schwert erhoben[75], so daß einer den anderen erschlagen hat. Jetzt an die Beute, Moab!"
24. Als sie aber zum Lager der Israeliten kamen, erhoben sich die Israeliten und schlugen die Moabiter, so daß diese vor ihnen flohen. Darauf drangen sie, die Moabiter wieder und wieder schlagend, immer weiter vor[76].
25. Sie zerstörten die Städte, verschütteten alle guten Grundstücke, indem jeder einen Stein darauf warf, verstopften alle Wasserquellen

71. Der inf. abs. עָשֹׂה wird zwar normalerweise nach G imperativisch interpretiert („macht ... Grube an Grube"), da jedoch in der folgenden Erzählung eine Anlage von Wassergruben nicht vorausgesetzt wird, liegt die Annahme näher, daß der inf. abs. hier wie in II 4,43 für ein emphatisches Versprechen steht (vgl. GK 113ee und *Burney*, Notes 269f.; *Montgomery*, ICC 365; *Reiser*, ThZ 9,324).
72. $G^L$ hat statt M (ומקניכם) *καὶ αἱ παρεμβολαὶ ὑμῶν* (= ומחניכם). M ist jedoch lectio difficilior. Zur Übersetzung vgl. KBL, 1. Aufl. 561a.
73. וכל עיר מבחור zerstört den klaren Satzaufbau (zu jedem Verb ein Objekt!). Es handelt sich wohl um eine in den Text geratene Variante zu כל עיר מבצר. G hat sie wahrscheinlich noch nicht gelesen.
74. Punktiere statt inf. abs. hof. besser inf. abs. nif. הֵחָרֵב!
75. Das hier gebrauchte Verb חרב ist als von חֶרֶב „Schwert" denominiert aufzufassen. Vgl. KBL, 3. Aufl. 335b; *Montgomery*, ICC 365.
76. Der jetzige Text von M ויבו בה והכות ist, wie G *καὶ εἰσῆλθον εἰσπορευόμενοι καὶ τύπτοντες* zeigt, aus ויבאו בא והכות verderbt.

und fällten alle Fruchtbäume, bis allein Kir-Hareseth übrigblieb[77]. Das schlossen die Schleuderer ein und beschossen es.

26. Als nun der König von Moab sah, daß die Belagerung zu hart für ihn wurde, nahm er 700 Mann Schwerbewaffnete mit sich[78], um beim König von Edom[79] eine Bresche zu schlagen; aber es gelang ihnen nicht.

27. Nun nahm er seinen erstgeborenen Sohn, der an seiner Statt König werden sollte, und brachte ihn auf der Mauer als Brandopfer[80] dar. Da kam ein großer Zorn über die Israeliten, so daß sie von ihm abziehen und in das Land zurückkehren mußten.

## *6. II 4,1–7*

W 1. Eine von den Frauen der Prophetenjünger rief Elisa an: „Dein Knecl
mein Mann, ist gestorben
JB – du weißt ja, daß dein Knecht Jahwe fürchtete –,
W nun kommt der Gläubiger, um sich meine beiden Kinder zu Sklaven
zu nehmen."

2. Elisa fragte sie: „Was soll ich für dich tun? Sage mir, was du[81] im Hause hast!" Sie antwortete: „Deine Magd hat nichts im Hause als einen Krug[82] Öl."

3. Da sagte er: „Geh, erbitte dir draußen Gefäße von all deinen[83] Nacl
barn, leere Gefäße, aber nicht zu wenig!

77. Der Text von v. 25aγ ist verderbt. Ich emendiere ihn mit dem prps von BHK ד השאר לבדה קיר חרשת.
78. Vgl. oben Text 2 Anm. 17.
79. Man hat vorgeschlagen, hier ארם („Aram") statt „Edom" zu lesen (vgl. *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 287; *Eißfeldt*, HSAT I,546; *Montgomery*, ICC 363.366; *de Vaux*, JerB 141; *van den Born*, BOT 4,2,140; *Gray*, OTL 433 Anm. g), eine Lesung, die sich auch in der altlateinischen Tradition findet (*Syriae*). Gegen diese Emendation spricht m.E. jedoch der Kontext, in dem nirgends der auf dem südmoabitischen Kriegsschauplatz ja nicht ohne weiteres zu erwartende König von Aram erwähnt ist. Es bleibt daher das Nächstliegende, anzunehmen, daß hier von einem Versuch der Moabiter die Rede ist, den Belagerungsring an seiner schwächsten Stelle aufzubrechen (vgl. *Benzing*, KHC 9,134f.; *Rehm*, EB 78; *Médebielle*, LStB 3,708; *van Zyl*, Moabites 142 Anm. 7; *Liver*, PEQ 99,30).
80. Vgl. jedoch auch *Derchain*, VT 20,351–355, der aufgrund ägyptischer Belagerungsdarstellungen hier mit einem durch Hinabwerfen von der Mauer vollzogenen Opfer rechnet.
81. Zu der besonderen Schreibweise des K vgl. oben S. 17.
82. Vgl. KBL, 3. Aufl. 71a.
83. Siehe oben Anm. 81.

4. Dann geh hinein, schließe die Tür hinter dir und deinen Söhnen zu und gieße in alle diese Gefäße, die vollen aber stelle beiseite!"
5. Sie ging von ihm fort und schloß die Tür hinter sich und ihren Söhnen. Während diese ihr hinreichten, goß sie ununterbrochen[84] ein.
6. Als nun die Gefäße voll waren, sagte sie zu ihrem Sohn[85]: „Reiche mir noch ein Gefäß!" Er erwiderte ihr: „Es ist kein Gefäß mehr da." Da hörte das Öl auf zu fließen.
7. Sie ging hin und teilte es
WB dem Gottesmann
W mit. Er befahl ihr: „Geh, verkaufe das Öl und bezahle deine[86] Schuld[87]. Von dem Übrigen kannst du mit deinen[88] Söhnen leben[89]."

## *7. II 4,8–37*

W 8. Eines Tages kam
WB Elisa
W an[90] Sunem vorbei. Dort wohnte eine vornehme Frau, die lud ihn zum Essen ein. So oft er nun vorbeikam, begab er sich dort zum Essen hin.
9. Da sagte sie zu ihrem Mann: „Sieh, ich habe gemerkt, daß es ein heiliger Gottesmann ist, der bei uns immer vorbeikommt.
10. Wir wollen ein kleines gemauertes Obergemach errichten und ihm dort Bett, Tisch, Stuhl und Leuchter hineinstellen, damit er sich dorthin zurückziehen kann, wenn er zu uns kommt."
11. Als er nun eines Tages wieder dorthin kam, zog er sich in das Obergemach zurück und schlief dort.
12. Danach befahl er Gehasi, seinem Diener: „Rufe unsere Sunamitin!" Er rief sie, und sie trat vor ihn.
WB 13. Er hatte aber zu ihm gesagt: „Rede doch mit ihr: Du hast dir all diese Mühe um uns gemacht. Was kann man für dich tun? Kann man für dich mit dem König oder mit dem Heerführer reden?" Da hatte sie geantwortet: „Ich wohne inmitten meiner Sippe!"

84. Hier ist mit K מִיַּצֶּקֶת zu lesen. Das pi. von יצק, das sonst im Alten Testament nicht belegt ist, hat wohl die Bedeutung „ununterbrochen eingießen" (vgl. *Stade-Schwally*, SBOT 9,190).
85. G hier und im folgenden plur. M meint jedoch den Sohn, der gerade an der Reihe ist.
86. Siehe oben Anm. 81.
87. Für das Substantiv נשי „Schuld" vgl. KBL, 1. Aufl. 639a.
88. Siehe oben Anm. 81.
89. Ich punktiere: וְאֶת־בָּנַיִךְ תִּחְיִי (vgl. *Stade-Schwally*, SBOT 9,191).
90. Vgl. oben Text 1 Anm. 1.

14. Nun hatte er gefragt: „Was kann man dann für sie tun?“ Gehasi hatte geantwortet: „Ach ja, sie hat keinen Sohn, und ihr Mann ist alt.“
15. Darauf hatte er befohlen: „Rufe sie!“ Er hatte sie gerufen, und sie war in der Tür stehengeblieben[91].

W 16. Da sagte er: „Im nächsten Jahr um diese Zeit wirst du[92] einen Sohn umarmen.“ Sie erwiderte: „Nein, mein Herr, du Gottesmann, lüge deine Magd nicht an!“

17. Die Frau aber wurde schwanger und gebar im nächsten Jahr um dieselbe Zeit einen Sohn,

JB was ihr Elisa vorausgesagt hatte.

W 18. Als der Knabe herangewachsen war, ging er eines Tages zu seinem Vater hinaus zu den Schnittern.

19. Da klagte er dem Vater: „Mein Kopf! Mein Kopf!“ Der befahl einem Diener: „Trage ihn zu seiner Mutter!“
20. Er nahm ihn und brachte ihn zu seiner Mutter. Bis zum Mittag saß er auf ihren Knien, dann starb er.
21. Da stieg sie hinauf, legte ihn auf das Bett des Gottesmannes und schloß hinter ihm zu. Danach ging sie hinaus,
22. rief ihrem Mann und sagte: „Schicke mir doch einen von den Dienern und eine der Eselinnen. Ich eile zu dem Gottesmann und komm gleich wieder.“
23. Er fragte: „Warum gehst du[93] heute zu ihm? Es ist weder Neumond noch Sabbat.“ Sie erwiderte: „Schon gut!“
24. Danach sattelte sie die Eselin und befahl ihrem Diener: „Treibe nur immer an und halte mich beim Reiten nicht auf, es sei denn ich befehle es dir.“
25. So zog sie[94] zum Berg Karmel. Als der Gottesmann sie von ferne sah, sagte er zu Gehasi, seinem Diener: „Da ist unsere Sunamitin!
26. Nun laufe ihr doch entgegen und frage sie: Geht es dir gut? Geht es deinem Mann gut? Geht es dem Knaben gut?“ Sie antwortete: „Es geht gut!“
27. Als sie aber zum Gottesmann an den Berg kam, umfaßte sie seine Füße. Da trat Gehasi hinzu, um sie zurückzudrängen; der Gottesmann erwiderte jedoch: „Laß sie, sie ist ja verzweifelt!

JB Jahwe hat es vor mir verborgen und es mir nicht mitgeteilt.“

W 28. Sie sagte nun: „Habe ich einen Sohn von meinem Herrn erbeten? Habe ich nicht gesagt: Mache mir keine falschen Hoffnungen!?“

91. Zur Übersetzung von v. 13–15 vgl. oben S. 98 Anm. 123.
92. Zu der besonderen Schreibweise des K vgl. oben S. 17.
93. Zu der besonderen Schreibweise des K vgl. oben S. 17.
94. Streiche „und kam zum Gottesmann“ als in den Text geratene Glosse, die darauf hinweisen will, daß der Karmel der Aufenthaltsort des Gottesmannes war. Vgl. BHK.

WB 29. Da befahl er Gehasi: „Gürte deine Lenden, nimm meinen Stab in deine Hand und geh hin – wenn du einen triffst, so grüße ihn nicht, und wenn dich einer grüßt, so erwidere den Gruß nicht – und lege meinen Stab auf das Gesicht des Jungen!“

30. Die Mutter des Jungen aber sagte: „So wahr Jahwe lebt und so wahr du lebst, ich lasse dich nicht zurück!“ Da stand er auf und ging hinter ihr her.

31. Gehasi war ihnen vorausgegangen und hatte den Stab auf das Gesicht des Jungen gelegt, aber es war kein Laut erfolgt und kein Lebenszeichen. Nun kam er zurück, ihm entgegen, und teilte ihm mit: „Der Junge ist nicht aufgewacht.“

32. Als dann Elisa in das Haus kam, da lag der Junge tot auf seinem Bett.

33. Er ging hinein und schloß die Tür hinter sich.

JB Dann betete er zu Jahwe.

W 34. Nun stieg er auf das Bett, legte sich auf den Knaben, setzte den Mund auf seinen Mund, die Augen auf seine Augen und die Hände auf seine Hände und beugte sich auf ihn nieder[95]. Da wurde der Leib des Knaben warm.

WB 35. Dann stand er wieder auf, ging im Haus einmal hin und her, stieg wieder auf das Bett und beugte sich auf ihn nieder. Da nieste der Junge siebenmal, und dann schlug der Junge die Augen auf.

W 36. Nun rief er Gehasi und befahl: „Rufe unsere Sunamitin!“ Er rief sie, und sie kam zu ihm. Er sprach: „Nimm deinen Sohn!“

37. Da trat sie heran, fiel ihm zu Füßen und verneigte sich zur Erde. Dann nahm sie ihren Sohn und ging hinaus.

## *8. II 4,38–41*

WB 38. Danach kehrte Elisa nach dem Gilgal zurück.

W Als Hungersnot im Lande herrschte und die Prophetenjünger vor ihm saßen, sagte er einmal zu seinem Diener: „Setze den großen Topf auf und koche ein Gericht für die Prophetenjünger!“

39. Nun ging einer aufs Feld, um Malven[96] zu sammeln. Er fand eine Koloquinthenpflanze[97] und sammelte davon sein Kleid voll Kolo-

95. Vgl. oben S. 185 Anm. 31.
96. Vgl. KBL, 3. Aufl. 25a.
97. גפן שדה kann im Kontext dieser Erzählung nicht als unbestimmte Angabe über eine „wilde Rebe“ (KBL, 3. Aufl. 192b) aufgefaßt werden, sondern nur als botanischer term. techn. für die Koloquinthenpflanze (vgl. oben S. 161 Anm. 39). In der Erzählung

quinthen. Als er heimkam, schnitt er sie in den Kochtopf, denn man[98] kannte sie nicht.

40. Dann schüttete man es den Männern[99] zum Essen aus. Als sie aber von dem Gericht aßen, da schrien sie auf und riefen: „Der Tod ist im Topf[100], Gottesmann!", und sie konnten es nicht essen.

41. Da befahl er: „So holt Mehl!" Er warf es in den Topf und sagte: „Schütte es den Leuten aus, daß sie essen!" Nun war nichts Schlechtes mehr im Topf.

## *9. II 4,42–44*

GB 42. Es kam ein Mann aus Baal-Schalischa[101] und brachte dem Gottesmann Erstlingsbrote, nämlich zwanzig Gerstenbrote, und Jungkorn

wird nämlich vorausgesetzt, daß man durch die Angaben גפן שדה und פקעת שדה über die Art der Pflanze und ihrer Früchte informiert ist. Andernfalls hätte der Hinweis, daß man die Früchte in den Kochtopf schneidet, *weil man sie nicht kennt* (v. 39bβ), keinen Sinn.

98. Statt ידעו (plur.) lesen $G^L$ S V sing. M ist jedoch beizubehalten: Es soll das allgemeine Unbekanntsein der Frucht und ihrer Wirkung ausgedrückt werden (vgl. *Montgomery*, ICC 373).

99. Punktiere: לָאֲנָשִׁים!

100. Übertreibender Ausruf, der die Ungenießbarkeit des Essens feststellen will (zur Ungenießbarkeit der Koloquinthen vgl. *Löw*, Flora 1,2,539; *Dalman*, AuS 1,343; *Feliks*, BHH II,975). Ein anderes Verständnis dieses Ausrufs hat neuerdings *Heller*, CV 10, 71–76, vorgeschlagen: Unter Hinweis auf I 6,18; 7,24 (koloquinthenförmiger Zierat im Tempel Salomos, der nach *Heller* auf die Symbolik der vegetativen kanaanäischen Kulte zurückgeht) nimmt er an, daß die Koloquinthe eine „heilige" Pflanze war, die im Baalskult eine feste Stellung besaß. Von daher bezieht er das „Tod im Topf" auf den Tabucharakter dieser Früchte: Wer davon ißt, muß sterben! Eine zwar scharfsinnige, aber dennoch unwahrscheinliche These, denn nichts im vorliegenden Text deutet darauf hin, daß in ihm die Koloquinthen als „Baalsfrüchte" verstanden werden.

101. „Schalischa" im Alten Testament noch 1 Sam 9,4, wo von einem „Land von Schalischa" die Rede ist. Nach 1 Sam 9,4 liegt dieses Land zwischen dem Gebirge Ephraim und dem „Land Schaalim". Das „Land Schaalim" ist nun wohl in Zusammenhang zu bringen mit dem wahrscheinlich nördlich von Ajalon zu suchenden (vgl. *Elliger*, Kleine Schriften 93–96) „Schaalbim" (vgl. BHK zu 1 Sam 9,4; *Nowack*, HK 1,4,2,40). Das „Land von Schalischa" muß daher am Westrand des Gebirges Ephraim lokalisiert werden. Dort setzt auch *Euseb*, Onom. 56,21–23, Baal-Schalischa an, das er nach G mit Βαιθσαρωά wiedergibt (eine Namensbildung, die wahrscheinlich auf die Vermeidung des anstößigen Namensbestandteils „Baal" zurückzuführen ist). Der griechische Name führt auf *bēt serisiye*, 22 km nördlich von Lydda. Vom hebräischen Namen her ist es jedoch näherliegend, Baal-Schalischa in der benachbarten *ḫirbet kafr ṯilṯ* (arabisch *ṯulṯ* = hebr. שליש), 25 km nördlich von Lydda, zu suchen (so *Abel*, GP II,

in seinem Sack[102]. Da befahl er: „Setze es den Leuten vor, daß sie essen!"

43. Sein Diener aber erwiderte: „Wie kann ich das hundert Mann vorsetzen?" Doch er befahl: „Setze es den Leuten vor, daß sie essen! Denn so spricht Jahwe: Man wird essen und noch übriglassen."

44. Da setzte er es ihnen vor, und sie aßen und ließen übrig nach dem Wort Jahwes.

## *10. II 5,1–27*

A 1. Naeman, der Heerführer des Königs von Aram, galt viel bei seinem Herrn und war hochangesehen;

GB denn durch ihn hatte Jahwe den Aramäern Sieg verliehen.

A Der Mann war [zwar ein vermögender Mann,][103] aber aussätzig[104].

259f.; *Montgomery*, ICC 370; *de Vaux*, JerB 146 Anm. a; *Stoebe*, VT 7,363 Anm. 4; *Knippenberg*, BHH III,1649).

102. בצקלנו ist eine alte crux interpretum. G hat das Wort nicht übersetzt. S T geben es mit „in seinem Gewand" wieder, V mit „in pera sua" („in seiner Tasche"). Die Rezension des Origenes, bezeugt in $G^A$, hat für es βακελλέθ (vgl. *Rahlfs*, Septuaginta z. St.). *Lagarde* (Armen. Stud. § 333) führt dies auf ein hebräisches בְּקֶלַעְתּוֹ „in seinem Brotbeutel" zurück und hält dies für den ursprünglichen Text (so auch KBL, 1. Aufl. 841b s. v. קלעת). Auf jeden Fall zeigt sich, daß die alten Übersetzungen hinter בצקלנו das Transportmittel für die Erstlingsgaben sehen.
Eine neue Deutung ist vom Ugaritischen her vorgeschlagen worden: In *Gordon* 1 Aqht = CTA nr. 19 = Aqht C: Z. 62–65 kommt ein Wort *bṣql* vor, das nach dem Kontext einen Pflanzenteil bezeichnen muß (vgl. *Gordon*, UT Glossary nr. 499; *Aistleitner*, Wörterbuch nr. 563). Mehrere Forscher (zuerst *Cassuto* in einem nicht erschienenen Artikel der Rivista degli Studi Orientali 1938, vgl. hierzu *Albright*, JBL 71,250; jetzt *de Vaux*, JerB 146 Anm. c; *Gray*, OTL 450; *Bronner*, Stories 83f.; KBL, 3. Aufl. 142a; auch *van den Born*, BOT 4,2,145) sind der Meinung, bei בצקלון handele es sich um eine Diminutivform dieses Wortes. Allerdings löst auch dieser Vorschlag nicht alle Schwierigkeiten: Das in M dem Wort angehängte Suffix 3. masc. sing. paßt nicht zu der vom Ugaritischen her nahegelegten Bedeutung (*Gray*, OTL 449 Anm. d, liest deshalb ובצקלן כרמלו „plants of his orchard" statt M וכרמל בצקלנו, eine Textänderung, die völlig willkürlich ist). Die obige Übersetzung bleibt deshalb bei der traditionellen Interpretation.

103. גבור חיל ist als an der falschen Stelle in den Text geratene Glosse (wahrscheinlich zu איש גדול) zu streichen. Vgl. *Montgomery*, ICC 376.

104. Bei der hier mit „aussätzig sein" übersetzten Verbwurzel צרע ist zu beachten, daß mit ihr nicht nur die heute Lepra genannte Krankheit, sondern eine ganze Reihe von Hautkrankheiten bezeichnet wird (vgl. besonders *Köhler*, ZAW 67,290f.). Eine Ausstoßung aus dem bisherigen Lebenskreis (vgl. II 15,5) wurde wohl nur in besonders schweren Fällen der mit צרעת bezeichneten Hautkrankheiten vorgenommen.

2. Als die Aramäer einmal in Streifscharen ausgezogen waren, hatten sie aus dem Land Israel ein junges Mädchen gefangen weggeführt, und sie kam in den Dienst der Frau Naemans.
3. Sie sagte zu ihrer Herrin: „Wäre mein Herr doch bei dem Propheten in Samaria! Dann würde er ihn von seinem Aussatz befreien."
4. Da ging er (Naeman) hin und teilte seinem Herrn mit: „So und so hat das Mädchen aus dem Land Israel gesagt."
5. Der König von Aram erwiderte: „So zieh hin! Ich will einen Brief an den König von Israel mitschicken." So zog er hin,
NB nahm mit sich 10 Talente Silber und 6000 Schekel[105] Gold [und 10 Festgewänder][106],
A 6. und überbrachte dem König von Israel den Brief, der folgenden Inhalt hatte: „Nun denn, mit diesem Brief an dich habe ich dir Naeman, meinen Diener, gesandt. Du sollst ihn von seinem Aussatz befreien!"
7. Als der König von Israel den Brief gelesen hatte, zerriß er seine Kleider und rief: „Bin ich denn Gott, der töten und lebendig machen kann, daß dieser zu mir schickt, um einen Mann von seinem Aussatz zu befreien? Nun könnt ihr genau erkennen, daß er Streit mit mir sucht!"
8. Als aber Elisa,
GB der Gottesmann,
A hörte, daß der König von Israel seine Kleider zerrissen hatte, sandte er zum König und ließ ihm sagen: „Warum hast du deine Kleider zerrissen? Er soll zu mir kommen und erkennen, daß es einen Propheten in Israel gibt."
9. So kam Naeman mit Pferden und Wagen und hielt an der Haustür Elisas.
10. Elisa sandte nun einen Boten zu ihm und ließ ihm sagen: „Geh hin und wasche dich siebenmal im Jordan, so wird dein Leib wieder rein werden[107]."
11. Da wurde Naeman zornig und entfernte sich mit den Worten: „Ich hatte mir gedacht, er würde auf jeden Fall herauskommen, herantreten, den Namen
GB Jahwes,

105. Zur Auslassung von שקל vor Edelmetallen vgl. GB 194a.357a.
106. Vgl. unten Anm. 117.
107. Die Punktation von M ist zwar grammatikalisch möglich (vgl. *Montgomery*, ICC 378), doch ergibt es einen glatteren Text, wenn man וְטָהֵר ... וְיָשַׁב punktiert (vgl. *Stade-Schwally*, SBOT 9,199).

A seines Gottes, anrufen, seine Hand über[108] der kranken Stelle[109] schwingen und das Aussätzige wegnehmen.

12. Sind nicht Abana und Parpar, die Flüsse von Damaskus, besser als alle Wasser Israels? Kann ich mich nicht in ihnen waschen, um rein zu werden?" So wandte er sich um und zog im Zorn davon.

13. Da traten seine Diener heran, redeten ihm zu und sagten: „Wenn[110] der Prophet dir etwas Schweres befohlen hätte, hättest du es nicht getan? Wieviel mehr, da er zu dir nur gesagt hat: Wasche dich, damit du rein wirst!"

14. Nun zog er hinab und tauchte im Jordan siebenmal unter

GB nach dem Wort des Gottesmannes.

A Da wurde sein Leib wieder rein wie der Leib eines jungen Knaben.

GB 15. Darauf kehrte er zum Gottesmann zurück mit seinem ganzen Gefolge, ging hinein, trat vor ihn hin und sagte: „Ja, ich habe erkannt, daß es auf der ganzen Erde keinen Gott gibt außer in Israel.

NB Nun nimm ein Geschenk von deinem Knecht an!"

16. Er aber erwiderte: „So wahr Jahwe lebt, in dessen Dienst ich stehe, ich nehme nichts", und obwohl er in ihn drang, etwas zu nehmen, blieb er bei seiner Weigerung.

17. Nun sagte Naeman:

GB „Man möge doch[111] deinem Knecht eine doppelte Maultierlast Erde geben, denn dein Knecht will nicht mehr anderen Göttern Brand- und Schlachtopfer darbringen, sondern nur Jahwe.

18. Im folgenden Punkt aber möge Jahwe deinem Knecht verzeihen: Wenn mein Herr in den Tempel des Rimmon geht, um dort anzubeten, und sich dabei auf meinen Arm stützt, werde auch ich im Tempel Rimmons anbeten[112]. In diesem Punkt möge doch Jahwe deinem Knecht verzeihen!"

19. Da erwiderte er ihm: „Zieh hin in Frieden!"

NB Als er aber eine Strecke Wegs von ihm weggezogen war,

20. dachte Gehasi, der Diener Elisas, des Gottesmannes: „Da hat nun

108. Vgl. oben Text 1 Anm. 1.

109. Zu מקום für „Stelle eines Aussatzgeschwürs" vgl. Lev 13,19.

110. Zur Bedeutung von אבי („angenommen daß", „wenn") vgl. *Honeyman*, JAOS 64,82; auch KBL, 3. Aufl. 4.

111. Punktiere mit dem prps von BHK וְלָא (vgl. auch *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. Textkritikanhang 11)! M וָלֹא paßt nicht in den Kontext: Die Weigerung Elisas, ein Geschenk zu nehmen, ist nicht die Voraussetzung für die jetzt folgende Bitte.

112. בהשתחויתי בית רמן ist zu streichen (vgl. BHK). Es handelt sich wohl um eine Dittographie, deren Verbform nachträglich mit einem ב versehen worden ist (der so entstandene inf. cstr. hat allerdings eine völlig ungewöhnliche Form!), um sie so in den Kontext einzufügen.

mein Herr [den Naeman,][113] diesen Aramäer geschont, daß er von ihm nicht angenommen hat, was er mitgebracht hatte. So wahr Jahwe lebt, ich laufe hinter ihm her und hole etwas von ihm!"

21. So eilte Gehasi hinter Naeman her. Als Naeman ihn nachlaufen sah, stieg er vom Wagen ab[114], ging ihm entgegen[115] und fragte: „Steht es gut?"

22. Er sagte: „Es steht gut! Mein Herr hat mich geschickt und läßt sagen: Da sind eben jetzt zu mir zwei junge Leute vom Gebirge Ephraim[116] von den Prophetenjüngern gekommen. Gib ihnen doch ein Talent Silber [und zwei Festgewänder][117]!"

23. Naeman erwiderte: „Sei so gut und nimm zwei Talente!" Er drang[118] in ihn, verschnürte zwei Talente Silber in zwei Beutel [und zwei Festgewänder][119] und gab sie seinen zwei Dienern, damit sie sie vor ihm hertrugen.

24. Als er an den Ophel kam, nahm er sie ihnen ab, verwahrte sie im Haus und entließ die Männer. Als sie weggegangen waren,

25. ging er hinein und trat zu seinem Herrn. Elisa fragte ihn: „Woher, Gehasi?" Er antwortete: „Dein Knecht ist weder hierhin noch dorthin gegangen."

26. Er erwiderte ihm aber: „War nicht[120] mein Geist unterwegs, als einer den Wagen verließ und dir entgegenging[121]? Hast du nun[122]

113. את נעמן wirkt neben הארמי הזה ungewöhnlich. Wahrscheinlich handelt es sich hier um eine erläuternde Glosse, die in den Text geraten ist (so *Stade-Schwally*, SBOT 9,201).

114. Vgl. KBL, 1. Aufl. 625a.

115. נפל לקראת ist wohl als constructio praegnans (vgl. GK 119ee) aufzufassen.

116. Wahrscheinlich denkt der Verfasser hier an die II 2,3 genannte Prophetengemeinschaft von Bethel. Daß die Gegend um Bethel zum Gebirge Ephraim gerechnet werden kann, zeigt Ri 4,5.

117. „Und zwei Festgewänder" paßt nicht in das syntaktische Gefüge von v. 23bβγ und ist somit deutlich Zusatz. Von daher ist zu vermuten, daß auch die Erwähnung von Festgewändern in v. 5 und v. 22 auf Zusätzen beruht.

118. Es stellt sich die Frage, ob bei ויפרץ nicht die letzten beiden Konsonanten vertauscht sind und hier nicht besser wie in v. 16b ויפצר zu lesen ist. Vgl. GB 661b und KBL, 1. Aufl. 780b, die eine solche Änderung auch bei 1 Sam 28,23; 2 Sam 13,25.27 erwägen.

119. Siehe oben Anm. 117.

120. לא ist hier im Sinne von הֲלֹא aufzufassen. Zum gelegentlichen Fehlen der Interrogativpartikel vgl. GK 150a.

121. Vgl. oben Anm. 115.

122. Statt הַעֵת punktiere mit BHK הַעַתָּ (vgl. G V). Für die Schreibung von עתה ohne ה vgl. Lachisch-Ostrakon nr. 4 (= KAI nr. 194), Z. 1f. Die Fehlinterpretation von העת im Sinne von „ist es Zeit?" führte zur falschen Punktation der folgenden Verben.

das Silber genommen[123], damit du Kleider, Olivenpflanzungen und Weinberge, Kleinvieh und Rinder, Sklaven und Sklavinnen erwerben kannst[124]?

27. So soll auch der Aussatz Naemans an dir und deinen Nachkommen für immer haften!" Da ging er von ihm hinaus, aussätzig wie Schnee.

## *11. II 6,1–7*

W 1. Die Prophetenjünger sagten einst zu Elisa: „Sieh, der Raum, wo wir vor dir sitzen, ist zu eng für uns.

2. Wir wollen an den Jordan gehen und uns von dort jeder einen Balken holen, um uns [dort][125] einen Raum herzurichten, wo wir uns aufhalten können." Er erwiderte: „Geht hin!"

3. Einer aber sagte: „Sei doch so gut und geh mit deinen Knechten." Er antwortete: „Ich gehe mit."

4. So ging er mit ihnen. Als sie an den Jordan gekommen waren, hieben sie Bäume um.

5. Einem aber fiel beim Fällen eines Balkens[126] das Eisen[127] ins Wasser. Er schrie auf und rief: „Ach, Herr, es ist auch noch geliehen!"

WB 6. Der Gottesmann

W aber fragte: „Wohin ist es gefallen?" Als er ihm die Stelle gezeigt

123. Vgl. oben Anm. 122 und punktiere לָקַחְתָּ (mit G V) bzw. וְלָקַחְתָּ!

124. Siehe oben Anm. 123.

125. Das doppelte שם in v. 2aγ ist auffällig. Außerdem besteht zwischen v. 2aβ, wo man „von dort" Balken holen, und v. 2aγ, wo man „dort" direkt einen Aufenthaltsraum errichten will, ein Widerspruch. Schließlich ist zu beachten, daß der dichte tropische Urwald des südlichen Jordanlaufes, der hier wohl gemeint sein dürfte (vgl. oben S. 156), zwar gut für Bauholzgewinnung, aber als Wohngebiet ungeeignet ist (vgl. *Gray*, OTL 459 Anm. a). [1]שם ist daher als ein durch [2]שם beeinflußter Abschreibfehler zu streichen. Anders *Kittel*, HK 1,5,209f.; *Montgomery*, ICC 381; *de Vaux*, JerB 150 Anm. d, die mit einem Umzug der Prophetengemeinschaft an das Jordanufer rechnen.

126. הקורה ist hier proleptisch zu verstehen (vgl. *Stade-Schwally*, SBOT 9,204).

127. *Klostermann*, SZ 3,408, hat vorgeschlagen, das את vor הברזל als III את („Schneide") aufzufassen (so auch GB 77b). Dagegen spricht jedoch, daß in der Erzählung sonst (vgl. v. 6) nur von הברזל die Rede ist (vgl. *Stade-Schwally*, SBOT 9,204) und daß im Alten Testament III את nur in der Bedeutung „Pflugschar", „Karst" belegt ist (vgl. KBL, 3. Aufl. 98a). Wenn man את nicht streichen will (so KBL, 1. Aufl. 100b; vgl. BHK), wird man hier einen Fall von את vor dem Nominativ anzunehmen haben (zum Problem את vor Nominativ vgl. GK 117 m und neuerdings *Blau*, , VT 4,7–19, zu unserer Stelle besonders 8f., und *Hoftijzer*, OTS 14,1–99, besonders 21 Anm. 1).

hatte, schnitt er ein Stück Holz ab, warf es dorthin und brachte so das Eisen zum Schwimmen.

7. Dann befahl er: „Hole es dir herauf!" Da streckte er seine Hand aus und holte es.

## *12. II 6,8–23*

W 8. Als der König von Aram Krieg mit Israel führte, traf er mit seinen Dienern folgende Verabredung: „Ihr sollt auf den und den Ort einen Überfall machen[128]."

9. Da sandte der Gottesmann zum König von Israel und ließ ihm sagen: „Hüte dich, diesen Ort zu vernachlässigen[129], denn dort machen die Aramäer einen Überfall[130]."

10. Darauf sandte der König von Israel zu dem Ort, den ihm der Gottesmann genannt hatte. So warnte er ihn, daß er sich dort in acht nahm, und zwar nicht nur einmal oder zweimal.

11. Darüber wurde der König von Aram unruhig. Er rief seine Diener und fragte sie: „Könnt ihr mir nicht mitteilen, wer von den Unseren[131] zum König von Israel hält?"

128. Ein Substantiv תחנת, für das die Bedeutung „Lagerort" zu postulieren wäre (vgl. GB 875b; auch G, die παρεμβαλῶ übersetzt), ist im Alten Testament außerhalb von 6,8 nicht bezeugt. Da zudem ein solches Substantiv hier schlecht in den Kontext paßt, ist wohl ein Textfehler anzunehmen. Wahrscheinlich lag in v. 8b ebenso wie in der Parallele v. 9b ursprünglich eine Form des Verbs נחת vor. In v. 8b ist dann תִּנָּחֵתוּ zu emendieren und in v. 9b נֹחֵתִים (statt M נִחְתִּים) zu punktieren (vgl. BHK; KBL, 1. Aufl. 611a). Im vorliegenden Kontext scheint נחת die Bedeutung „einen Überfall machen" zu haben (ebenso wohl auch in Jer 21,13).

129. Die herkömmliche, von den Versionen bestimmte Exegese bezieht v. 9 auf eine Warnung an den König, sich an bestimmten Orten nicht sehen zu lassen, da der aramäische König an ihnen einen Hinterhalt gelegt habe, um sich des israelitischen Königs zu bemächtigen (vgl. vor allen Dingen *Kittel,* HK 1,5,210; *Galling,* ZThK 53,136). Setzt man diese Interpretation von v. 9 voraus, so ist allerdings seltsam, daß nach v. 10 die Reaktion des Königs auf diese Warnung darin besteht, an den genannten Ort hinzuschicken. Schon *de Vaux,* JerB 151 Anm. a, hat auf diesen Widerspruch hingewiesen und vorgeschlagen, in v. 9 ... בעבר („um dieses Ortes willen") statt M מעבר zu lesen. Doch ist eine solche Textänderung nicht nötig. עבר kann nämlich auch die Bedeutung „übergehen", „vernachlässigen" (vgl. Mi 7,18) haben. Versteht man עבר in v. 9 so, dann stellt die Warnung des Gottesmannes eine Aufforderung dar, an dem betreffenden Ort alle Maßnahmen zur Abwehr eines überraschenden Überfalls der Aramäer zu treffen.

130. Siehe oben Anm. 128.

131. G τίς προδίδωσίν με, ähnlich T V. Dies stellt jedoch wahrscheinlich eine freie Übersetzung nach dem Kontext dar. Alle Versuche, aufgrund des Textes der Versionen

12. Da antwortete einer seiner Diener: „Nicht doch, mein Herr und König, vielmehr teilt
WB Elisa,
W der Prophet in Israel, dem König von Israel die Worte mit, die du in deiner Schlafkammer sprichst."
13. Darauf befahl er: „Geht und seht, wo[132] er ist, damit ich hinschicken und ihn gefangennehmen kann." Als man ihm mitteilte: „Er ist in Dothan",
14. schickte er dorthin Rosse, Wagen und ein gewaltiges Heer. Sie kamen in der Nacht und umzingelten die Stadt.
15. Als der Gottesmann am folgenden Tage[133] früh aufstand[134] und hinausging, da umringte ein Heer die Stadt mit Rossen und Wagen.
JB Da sagte sein Diener zu ihm: „Ach, Herr, was sollen wir tun?"
16. Er aber antwortete: „Fürchte dich nicht, denn die, die bei uns sind, sind zahlreicher als die bei ihnen[135]."
17. Darauf betete Elisa und sagte: „Jahwe, öffne ihm doch die Augen, daß er sieht!" Da öffnete Jahwe dem Diener die Augen, und er sah, wie der Berg um Elisa voll von feurigen Rossen und Wagen war.
W 18. Als sie (die Aramäer) nun bei ihm ankamen[136],
JB betete Elisa zu Jahwe und sagte: „Schlage doch dieses Volk mit

zu emendieren, erweisen sich als nicht durchführbar (vgl. die ausführliche Diskussion bei *Stade-Schwally*, SBOT 9,205f.). M ist daher beizubehalten.

132. Zur Übersetzung vgl. KBL, 3. Aufl. 38b. Vgl. auch oben S. 17.

133. M hat משרת איש האלהים als Subjekt des Satzes, von v. 15bff. her erwartet man jedoch איש האלהים. Auch paßt das Wort משרת nicht in den Kontext: In v. 15b.17 wird der Diener des Propheten als נער bezeichnet. *Klostermann*, SZ 3,409, hat daher vorgeschlagen, משרת als Verschreibung von ממחרת aufzufassen, was von den meisten Kommentatoren akzeptiert worden ist.

134. Wie Ps 127,2 zeigt, ist eine Kombination von השכים und קום durchaus möglich (vgl. *Montgomery*, ICC 383; *Galling*, ZThK 53,136 Anm. 3). Eine Änderung von לקום in בבקר (so *Klostermann*, SZ 3,409, im Anschluß an $G^L$ τὸ πρωΐ) ist daher unnötig.

135. Vgl. oben Text 2 Anm. 17.

136. Da die Aramäer nach v. 14f. die auf der Kuppe des heutigen *tell dōṯān* liegende Stadt schon umzingelt haben, ist es unwahrscheinlich, daß sie jetzt erst von den Dothan gegenüberliegenden Bergen zu Elisa herabsteigen (gegen *Benzinger*, KHC 9,140; *Kittel*, HK 1,5,212; *de Vaux*, JerB 152 Anm. c). Auch der Versuch, Elisa und seinen Diener zum Subjekt des Satzes zu machen (so *Šanda*, EH 9,2,52; *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 299), hat nicht viel für sich, da in diesem Fall in v. 18aα אליהם (= zu den Aramäern) und nicht אליו stehen müßte (sich hierfür auf S zu berufen, ist nicht möglich, da S an dieser Stelle glättet; vgl. oben S. 91 Anm. 94). Am nächstliegenden ist es, wie in II 2,2 auch hier für ירד die Bedeutung „ankommen" anzunehmen (vgl. oben S. 160 Anm. 36).

Verblendung!" Da schlug er sie mit Verblendung nach dem Wort Elisas. Nun

W 19. sagte

JB? Elisa

W zu ihnen: „Dies ist nicht der Weg, und dies[137] ist nicht die Stadt. Folgt mir, ich werde euch zu dem Mann führen, den ihr sucht." So führte er sie nach Samaria.

JB 20. Als sie nach Samaria gelangt waren, sagte Elisa: „Jahwe, öffne diesen die Augen, daß sie sehen!" Da öffnete Jahwe ihnen die Augen, und sie sahen, daß sie mitten in Samaria waren[138].

W 21. Als der König von Israel sie erblickte, fragte er

JB? Elisa:

W „Soll ich sie erschlagen[139], mein Vater?"

22. Er antwortete: „Erschlage sie nicht! Erschlägst du denn die, die du mit deinem Schwert und Bogen gefangengenommen hast? Setze ihnen Speise und Wasser vor, daß sie essen und trinken und dann zu ihrem Herrn zurückgehen!"

23. Da bereitete er ihnen ein großes Gastmahl, und nachdem sie gegessen und getrunken hatten, entließ er sie, und sie gingen zu ihrem Herrn zurück.

GB Seitdem kamen die Streifscharen der Aramäer nicht mehr ins Land Israel.

## *13. II 6,24–7,20*

GB 24. Danach

K brachte Benhadad, der König von Aram, sein ganzes Heer zusammen, zog herauf und belagerte Samaria.

GB 25. Es war aber eine große Hungersnot in Samaria.

K Sie belagerten[140] es nun, bis ein Eselskopf 80 Schekel[141] Silber und ein Viertelkab Taubenmist[142] 5 Schekel Silber kostete.

137. Zu der besonderen Form des Demonstrativpronomens sing. fem. vgl. oben S. 17.

138. Zur Möglichkeit, in einem Nominalsatz mit הנה das Subjekt auszulassen, vgl. *Burney*, Notes 286. Ein gleicher Fall findet sich in II 6,25.

139. Lies statt האכה mit G S inf. abs. ההכה!

140. Vgl. oben Text 12 Anm. 138.

141. Vgl. oben Text 10 Anm. 105.

142. Das K ist חֲרִי יוֹנִים („Taubenmist"; vgl. KBL, 3. Aufl. 335a) zu lesen, das Q דביונים stellt wohl ein etwas unanstößigeres Wort für die gleiche Sache dar (vgl. KBL, 1. Aufl. 198b). Dem Kontext nach (vgl. insbesondere die Entsprechung von 6,25b und 7,16b) kann es sich hier nur um ein Nahrungsmittel handeln. *Josephus*, Ant. 9,4,4 § 62, nimmt an, daß der Taubenmist in Notzeiten zum Salzen verwendet wurde (so auch

26. Als nun einmal der König von Israel auf der Mauer entlangging, rief ihn eine Frau an: „Hilf, mein Herr und König!“

PB 27. Aber er antwortete: „Wenn Jahwe dir nicht[143] hilft, woher soll ich dir helfen? Etwa von der Tenne oder der Kelter?“

K 28. Da fragte sie der König: „Was hast du?“ Sie antwortete: „Diese Frau hier sagte zu mir: Gib deinen Sohn her, daß wir ihn heute essen, dann wollen wir meinen Sohn morgen essen.

29. So haben wir meinen Sohn gekocht und ihn gegessen. Als ich aber am anderen Tage zu ihr sage: Gib nun deinen Sohn her, daß wir ihn essen, da versteckte sie ihren Sohn.“

30. Als der König die Worte der Frau hörte, zerriß er seine Kleider, und da – er ging ja gerade auf der Mauer entlang – sah das Volk, daß er darunter das Trauergewand auf dem bloßen Leibe trug.

PB 31. Und er sagte: „Gott möge mich strafen, wenn heute der Kopf Elisas, des Sohnes Schaphats, auf seinen Schultern bleibt!“

32. Elisa saß nun in seinem Hause, und die Ältesten saßen bei ihm – er (der König) hatte nun einen Mann vor sich her gesandt –, und bevor der Bote zu ihm kam, sagte er zu den Ältesten: „Habt ihr gesehen, daß dieser Mördersohn hergesandt hat, um mir den Kopf abschlagen zu lassen? Seht zu, daß ihr, wenn der Bote kommt, die Tür schließt und ihn mit der Tür zurückhaltet! Sind nicht die Schritte seines Herrn bereits hinter ihm zu hören?“

33. Als er noch mit ihnen redete, da kam[144] der König[145] zu ihm und

*Gunkel*, Elisa 49; *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 302). Vielleicht bezeichnet der Ausdruck auch eine Pflanzenart (vgl. den arabischen Pflanzennamen *harwu 'l-ᶜaṣāfīr* „Sperlingsmist“; dazu *Montgomery*, ICC 385, und *Gray*, OTL 471).

143. אל ist hier aufzufassen als Kurzform von אם לא (vgl. KBL, 3. Aufl. 47a).

144. Zu dieser Übersetzung vgl. oben S. 174 Anm. 10.

145. Der Redaktor, der 7,17bβff. anhängte, hat hier noch המלך gelesen (vgl. 7,17bγ M; G S lesen zwar auch hier המלאך, doch stellt dies offensichtlich eine Angleichung an 6,33 dar; vgl. *Wevers*, CBQ 14,46). Die Lesung המלך wird auch vom Kontext gefordert: Elisa erwartet nach 6,32b das Kommen des Königs, und überhaupt paßt v. 33b nur in den Mund des Königs!
Die Änderung von המלך in המלאך legte sich den Abschreibern deshalb nahe, weil man für v. 33 die Ankunft des v. 32 abgesandten Boten erwartet. *Benzinger*, KHC 9, 143; *Kittel*, HK 1,5,216; *Šanda*, EH 9,2,57, nehmen deshalb auch vor v. 33 den Ausfall einer entsprechenden Nachricht an. Doch wäre eine solche Auslassung kaum zu erklären (vgl. *Stade-Schwally*, SBOT 9,210 zu v. 32). Am nächstliegenden ist es, das Fehlen der Nachricht über die Ausführung des von Elisa in v. 32 Geforderten mit der Besonderheit des hebräischen Erzählungsstils zu erklären, bei dem die Ausführung eines Befehls häufig nicht wiedergegeben wird (so *Gunkel*, Elisa 55; vgl. *Baumgartner*, Eucharisterion I,146f.). Der Lösungsversuch *Wellhausens* (Composition 285 Anm. 1), in v. 32 alles, was sich auf den Boten bezieht, als auf einem Mißverständnis beruhend

sagte: „Dieses Unheil stammt von Jahwe! Was soll ich noch auf Jahwe hoffen?“

7,1. Elisa entgegnete: „Hört[146] das Wort Jahwes! So spricht Jahwe: Morgen um diese Zeit wird im Tor von Samaria wieder ein Sea Weizengrieß einen Schekel und zwei Sea Gerste einen Schekel kosten[147].“

GB 2. Der Adjutant aber, auf dessen Arm sich der König[148] stützte, antwortete dem Gottesmann: „Selbst wenn[149] Jahwe Fenster am Himmel machte, könnte dies geschehen?“ Da antwortete er: „Du wirst es mit deinen Augen sehen, doch nichts davon essen!“

K 3. Nun befanden sich vier aussätzige[150] Männer am Eingang des Tores. Sie sprachen zueinander: „Was sollen wir hier bleiben, bis wir sterben?

4. Wenn wir uns vornehmen: Wir gehen in die Stadt!, so herrscht Hungersnot in der Stadt, und wir sterben dort. Und wenn wir hier bleiben, sterben wir auch. Nun auf, laßt uns ins Lager der Aramäer überlaufen! Wenn sie uns am Leben lassen, bleiben wir leben, und wenn sie uns töten, sind wir eben tot!“

5. So machten sie sich in der Dämmerung auf, um ins Lager der Aramäer zu gehen. Als sie nun an den Rand des Lagers der Aramäer kamen, da war keiner dort.

6. Jahwe[151] hatte nämlich das Heer der Aramäer das Getöse von Wagen Rossen und vielen Truppen hören lassen, so daß sie zueinander sag-

zu streichen (v. bα + δεζη; es verbleiben also nur v. bβγ, wobei in v. bβ noch המלאך in המלך zu ändern ist; vgl. BHK), ist demgegenüber unwahrscheinlich: Die Details in der Schilderung der Ankunft des Boten durch Elisa sind bei einem bloß korrigieren wollenden Einschub nicht zu verstehen (vgl. *Šanda*, EH 9,2,57; *Rudolph*, ZAW 63,211

146. BHK liest hier mit G sing. (statt M plur.). Da die Ankündigung Elisas sich jedoch nicht ausschließlich an den König richtet, ist M durchaus möglich und deshalb beizubehalten

147. Der von Elisa angekündigte Preis ist noch immer verhältnismäßig hoch (vgl. Mischnatraktat Erubim 8,2, wo für 4 Sea Gerste ein Preis von einem Schekel angegeben wird). *Klostermann*, SZ 3,412, hat deshalb vorgeschlagen, hier und in 7,16.18 מאה statt M סאה und מאתים statt M סאתים zu lesen. Doch will unser Text wahrscheinlich gar nicht von Überfluß, sondern von einer Normalisierung sprechen (vgl. *Reiser*, ThZ 9, 332 Anm. 47). M ist daher beizubehalten.

148. L c nonn Mss Vrs המלך. Der Fehler ist dem Abschreiber wohl durch die Erinnerung an die ähnliche Konstruktion אשר לְ „gehörig zu“ unterlaufen (vgl. *Stade-Schwally*, SBOT 9,211).

149. Vgl. KBL, 3. Aufl. 242b.

150. Vgl. oben Text 10 Anm. 104.

151. אדני ist wohl als ein in den Text geratenes Q für K יהוה anzusehen (vgl. *Stade-Schwally*, SBOT 9,211; auch *Fohrer*, HAT I,13,15 Textbem. zu Ez 2,4a). Vgl. oben Text 3 Anm. 31.

ten: „Gewiß hat der König von Israel gegen uns die Könige der Hethiter und die Könige der Ägypter gemietet[152], daß sie uns überfallen."

7. So hatten sie sich aufgemacht, waren in der Dämmerung geflohen und hatten ihre Zelte, ihre Rosse und ihre Esel, das Lager, wie es[153] war, zurückgelassen, um ihr Leben zu retten.
8. Als nun diese Aussätzigen an den Rand des Lagers kamen, gingen sie in ein Zelt, aßen und tranken, nahmen Silber, Gold und Kleider daraus und gingen hin und verbargen es. Dann kamen sie zurück, gingen in ein anderes Zelt, nahmen auch daraus und gingen hin und verbargen es.
9. Dann sprachen sie zueinander: „Wir handeln nicht recht. Der heutige Tag ist ein Tag guter Botschaft, wir aber schweigen. Wenn wir bis morgen früh warten, trifft uns Schuld. Nun auf, laßt uns hingehen und es im Königspalast melden."
10. So gingen sie hin, riefen den Torwächtern[154] der Stadt und meldeten ihnen: „Wir sind zum Lager der Aramäer gekommen. Aber da war keiner, auch kein menschlicher Laut war zu hören; nur die Rosse waren angebunden, die Esel waren angebunden, und die[155] Zelte standen, wie sie gestanden hatten."
11. Die Torwächter riefen[156] es aus, und man meldete es drinnen im Königspalast.
12. Da stand der König in der Nacht auf und sagte zu seinen Dienern: „Ich will euch erklären, was die Aramäer gegen uns unternehmen. Sie wissen, daß wir ausgehungert sind. Deshalb haben sie das Lager verlassen, um sich auf dem freien Feld zu verstecken mit dem Plan: Wenn sie die Stadt verlassen, greifen wir sie lebendig und dringen in die Stadt ein."
13. Einer seiner Diener erwiderte nun: „Man nehme doch fünf[157] von den übriggebliebenen Rossen [, die in ihr übriggeblieben sind][158] –

152. Zur Bedeutung von שכר in diesem Zusammenhang vgl. 2 Sam 10,6; KAI nr. 24, Z. 7; auch I 15,18–20; 'I 16,7–9.
153. מחנה wird gelegentlich als fem. aufgefaßt (vgl. KBL, 1. Aufl. 513b).
154. Lies mit S שערי statt M sing.! Der plur. wird von להם v. 10a und השערים v. 11a gefordert.
155. Wie bei den parallel stehenden הסוס und החמור erwartet man auch hier האהלים statt M אהלים.
156. L c nonn Mss G plur.!
157. Zu „fünf" als runder Zahl für eine kleine Anzahl vgl. 1 Sam 21,4; Jes 19,18; 30,17. Anders *Rudolph*, ZAW 63,211.
158. In den Text geratene Glosse, die darauf hinweisen soll, daß hier nicht die Rosse von v. 7.10, sondern Rosse in der Stadt („in ihr") gemeint sind (vgl. *Stade-Schwally*, SBOT 9,213).

ihnen geht es ja doch wie der ganzen Menge [Israel][159.160], die schon umgekommen ist! Wir wollen sie ausschicken, um es zu erkunden!"

14. Da nahm man zwei mit Rossen bespannte Wagen, und der König sandte sie hinter dem Heer der Aramäer her mit dem Auftrag: „Zieht hin und erkundet es!"

15. So zogen sie hinter ihnen her bis zum Jordan. Da war der ganze Weg voll mit Kleidern und Waffen, die die Aramäer in ihrer Eile weggeworfen hatten. Die Boten kehrten um und meldeten es dem König.

16. Da zog das Volk hinaus und plünderte das Lager der Aramäer, und es kostete wieder ein Sea Weizengrieß einen Schekel und zwei Sea Gerste einen Schekel

GB nach dem Wort Jahwes.

17. Der König aber hatte den Adjutanten, auf dessen Arm er sich stützte, zum Aufseher über das Tor bestellt. Da im Tor zertrat ihn das Volk, so daß er starb, wie der Gottesmann gesagt hatte [, was er gesagt hatte[161], als der König zu ihm kam.

18. Als nämlich der Gottesmann zum König gesagt hatte: „Zwei Sea Gerste werden morgen um diese Zeit im Tor von Samaria einen Schekel und ein Sea Weizengrieß einen Schekel kosten",

19. und der Adjutant dem Gottesmann geantwortet hatte: „Selbst wenn Jahwe Fenster am Himmel machte, könnte so etwas geschehen?", da hatte er gesagt: „Du wirst es mit deinen Augen sehen, doch nichts davon essen!"

20. So erging es ihm nun. Das Volk zertrat ihn im Tor, so daß er starb.]

## *14. II 8,1–6*

WB 1. Elisa sagte eines Tages zu der Frau, deren Sohn er lebendig gemacht hatte: „Mache dich auf und zieh fort, du[162] und dein Haus, und

159. In den Text geratene Glosse, die darauf aufmerksam machen will, daß mit ההמון Israel gemeint sei. Im Q ist sie zu einem Genitiv von המון gemacht worden, doch K zeigt noch, daß ההמון (mit Artikel!) ursprünglich absolut gebraucht war.

160. Streiche mit mlt Mss G S V den Text von [2]אשר bis [2]ישראל als Dittographie!

161. אשר דבר wird ausgelassen von S V. Doch handelt es sich hier kaum um eine Dittographie (gegen *Gray*, OTL 470 Anm. b), S V glätten vielmehr. Am besten läßt man schon mit diesen Worten den Zusatz beginnen, den die letzten Verse dieses Kapitels nach allgemeiner Auffassung darstellen (vgl. *Stade-Schwally*, SBOT 9,214).

162. Zu der besonderen Schreibweise des K vgl. oben S. 17.

halte dich in der Fremde auf, wo immer du willst; denn Jahwe hat eine Hungersnot hergerufen, und sie ist schon im Begriff[163], ins Land zu kommen für sieben Jahre."

2. Da machte sich die Frau auf
GB und tat nach dem Wort des Gottesmannes,
WB zog fort, sie und ihr Haus, und hielt sich für sieben Jahre im Land der Philister auf.

3. Nach Verlauf von sieben Jahren aber kehrte die Frau aus dem Land der Philister zurück und ging hin[164], um den König wegen[165] ihres Hauses und ihres Feldes anzurufen.

4. Der König aber redete gerade mit Gehasi,
GB dem Diener des Gottesmannes,
WB und sagte: „Erzähle mir doch alle die großen Taten, die Elisa getan hat!"

5. Er war nun eben dabei, dem König zu erzählen, wie er den Toten lebendig gemacht hatte, da rief die Frau, deren Sohn er lebendig gemacht hatte, den König wegen ihres Hauses und wegen ihres Feldes an. Da sagte Gehasi: „Mein Herr und König, dies ist die Frau, und dies ist ihr Sohn, den Elisa lebendig gemacht hat."

6. Nun fragte der König die Frau, und sie erzählte ihm. Dann gab der König ihr einen Kämmerer mit und befahl ihm: „Erstatte alles, was ihr gehört, und alle Erträge des Feldes von dem Tage, seit sie das Land verließ, bis jetzt."

## *15. II 8,7–15*

A 7. Elisa kam nach Damaskus, als Benhadad, der König von Aram, gerade krank war. Als ihm gemeldet wurde: „Der Gottesmann ist hierher gekommen",

8. befahl der König dem Hasael: „Nimm ein Geschenk mit dir, geh dem Gottesmann entgegen und befrage Jahwe durch ihn[166]: Werde ich von dieser meiner Krankheit[167] genesen?"

163. בא ist hier als Partizip in der Funktion eines futurum instans aufzufassen. Vgl. *Burney*, Notes 293; *Montgomery*, ICC 396.
164. Zu יצא im Sinne von „vor den König hintreten" vgl. 2 Chr 19,2. Wahrscheinlich liegt hier wie beim folgenden צעק ein juristischer term. techn. vor (vgl. *Montgomery*, ICC 391.397). Eine Änderung nach G καὶ ἦλθεν βοῆσαι in ותבא ist daher nicht nötig. Außerdem wird M an dieser Stelle durch 6Q Kön gestützt (vgl. *Gray*, OTL 474 Anm. f).
165. Vgl. oben Text 1 Anm. 1.
166. Vgl. oben Text 2 Anm. 17.
167. L c Vrs מֵחָלְיִי!

9. Da ging Hasael ihm entgegen und nahm ein Geschenk mit sich
NB und alle Kostbarkeiten von Damaskus, vierzig Kamellasten.
A Als er hinkam, trat er vor ihn und sagte: „Dein Sohn Benhadad, der König von Aram, hat mich zu dir gesandt mit der Frage: Werde ich von dieser meiner Krankheit[168] genesen?"
10. Elisa antwortete ihm: „Geh, sage ihm[169]: Du wirst genesen! Aber Jahwe hat mir gezeigt, daß er sterben wird."
11. Da blickte er starr vor sich hin und blieb äußerst lange[170] ohne Bewegung[171].
GB Der Gottesmann aber weinte.
12. Nun fragte Hasael: „Warum weint mein Herr?" Er antwortete: „Ich weiß, wie du den Israeliten Unheil zufügen wirst: Ihre Festungen wirst du in Brand stecken, ihre jungen Männer mit dem Schwert töten, ihre Kinder zerschmettern und ihre Schwangeren aufschlitzen."
13. Hasael aber erwiderte: „Was ist dein Knecht, der Hund, daß er so Großes tun sollte?"
A Da sagte Elisa: „Jahwe hat dich mir als König über Aram gezeigt."
14. Nun ging er von Elisa fort und kam zu seinem Herrn. Als dieser ihn fragte: „Was hat dir Elisa gesagt?", antwortete er: „Er hat mir gesagt: Du wirst genesen!"
15. Am folgenden Tage aber nahm er die Decke[172], tauchte sie in Wasser und breitete sie über sein Gesicht, so daß er starb. Und Hasael wurde König an seiner Statt.

## *16. II 9,1–10,27*

J 1. Elisa, der Prophet, rief einen der Prophetenjünger und befahl ihm: „Gürte deine Lenden, nimm diesen Krug Öl mit dir und geh nach Ramoth-Gilead.
2. Wenn du dorthin gekommen bist, so sieh dich dort nach Jehu, dem Sohn Josaphats, dem Nimschiten[173], um, und wenn du zu ihm ge-

168. Siehe oben Anm. 167.
169. Lies mit Q nonn Mss $G^L$ S V T לו statt K לא! Das K ist syntaktisch unmöglich: לא müßte zwischen inf. abs. und verbum finitum stehen.
170. Vgl. oben Text 4 Anm. 56.
171. V *conturbatus est* hat hier wohl וַיִּשֹּׁם (von שמם „schauern", „starr sein") gelesen. Dies ist zu übernehmen (nach *Klostermann,* SZ 3,416; vgl. auch KBL, 1. Aufl. 988b), aber anders als in V mit „ohne jede Bewegung bleiben" zu übersetzen (vgl. *Rudolph,* ZAW 63,212).
172. מכבר kommt nur hier im Alten Testament vor. Nach dem Kontext und nach den Versionen muß das Wort die Bedeutung „Decke" haben (so auch KBL, 1. Aufl. 520b).
173. Die Bezeichnung Jehus als בן יהושפט בן נמשי kommt nur hier und in v. 14 vor,

kommen bist, laß ihn aus der Mitte seiner Gefährten aufstehen und führe ihn in eine entlegene Kammer.

3. Dann nimm den Krug Öl, gieße ihn ihm aufs Haupt und sage: So spricht Jahwe: Ich salbe dich zum König über[174] Israel. Danach öffne die Tür und fliehe unverzüglich!"

4. Da ging der junge Mann [der junge Mann der Prophet][175] nach Ramoth-Gilead.

5. Als er ankam, da saßen die Obersten des Heeres gerade beisammen. Er sagte: „Ich habe einen Auftrag an dich, Oberst." Jehu fragte: „An wen von uns allen?" Er antwortete: „An dich, Oberst."

6. Da stand er auf und ging ins Haus hinein. Er aber goß ihm das Öl aufs[176] Haupt und sagte zu ihm: „So spricht Jahwe,

DtrB der Gott Israels:

J Ich salbe dich zum König

DtrB über[177] das Volk Jahwes,

J über[178] Israel.

DtrB 7. Du sollst das Haus Ahabs, deines Herrn, ausrotten, damit ich räche das Blut meiner Diener, der Propheten, [und das Blut aller Diener Jahwes][179] an Isebel

dagegen wird in v. 20, in I 19,16 und in 2 Chr 22,7 Jehu nur בן נמשי genannt. *Stade-Schwally,* SBOT 9,220, wollen hier und in v. 14 unter Berufung auf S und auf Umstellungen in $G^B$ und $G^L$ בן יהושפט als in den Text geratene Randglosse streichen (vgl. auch BHK). Doch ist dieser Schritt kaum zu rechtfertigen, da es sich bei den Varianten von S, $G^B$ und $G^L$ offensichtlich um späte Versuche, die Angaben von v. 2.14 mit denen von v. 20, I 19,16 und 2 Chr 22,7 zu harmonisieren, handelt. Nimschi ist vielmehr als Geschlechtsname aufzufassen (vgl. *Šanda,* EH 9,2,93), mit dem in v. 20, in I 19,16 und in 2 Chr 22,7 Jehu bezeichnet wird, ohne daß sein Vatername Josaphat genannt wird. Es verhält sich hier ähnlich wie bei den Namensangaben des Propheten Sacharja, bei denen in Sach 1,1 und 1,7 sowohl der Vatername Berechja als auch der Geschlechtsname Iddo erwähnt ist, dagegen in Esr 5,1 und 6,14 nur der Geschlechtsname Iddo genannt wird (vgl. *Rüthy,* BHH III,1636; zu Iddo als Namen eines Priestergeschlechts und zur Zugehörigkeit von Sacharja zu diesem Priestergeschlecht vgl. Neh 12,4 und 12,16 Q und dazu *Rudolph,* HAT I,20, 193).

174. Vgl. oben Text 1 Anm. 1.

175. Eine Glosse, die deutlich machen soll, daß mit הנער derselbe gemeint ist, der in v. 1 als אחד מבני הנביאים bezeichnet wurde (vgl. *Stade-Schwally,* SBOT 9,220; *Montgomery,* ICC 400f.).

176. Vgl. oben Text 1 Anm. 1.

177. Vgl. oben Text 1 Anm. 1.

178. Vgl. oben Text 1 Anm. 1.

179. Glosse, die auch auf nichtprophetische Märtyrer zur Zeit Ahabs hinweisen will. Der

8. und an dem[180] ganzen Hause Ahabs und austilge von Ahab, was an die Wand pißt, bis auf den letzten Mann[181].
9. Ich will das Haus Ahabs dem Hause Jerobeams, des Sohnes Nebats, und dem Hause Baesas, des Sohnes Ahias, gleichmachen.
10. Isebel aber sollen die Hunde fressen auf der Flur Jesreels, und keiner soll sie begraben."

J Dann öffnete er die Tür und floh.

11. Als Jehu nun zu den Dienern seines Herrn herauskam, fragten[182] sie ihn: „Steht es gut? Warum ist dieser Verrückte zu dir gekommen?" Er antwortete ihnen: „Ihr kennt ja den Mann und sein Geschrei[183]."
12. Aber sie entgegneten: „Ausflüchte! Teile es uns mit!" Da gab er zu: „So und so hat er zu mir geredet, nämlich: So spricht Jahwe: Ich salbe dich zum König über[184] Israel[185]."
13. Nun nahmen sie alle eilends ihr Gewand, legten es ihm zu Füßen auf die bloßen[186] Stufen, stießen ins Horn und riefen: „Jehu ist König geworden!"

AnB 14. Jehu, der Sohn Josaphats, der Nimschite verschwor sich gegen[187] Joram, als Jehu[188] mit ganz Israel in Ramoth-Gilead Wache gegen Hasael, den König von Aram, hielt

sekundäre Charakter dieser Worte zeigt sich daran, daß hier von Jahwe plötzlich in der 3. Person gesprochen wird.

180. Lies mit G (*καὶ ἐκ χειρὸς*) ומיד, das besser in das vorliegende Satzgefüge paßt als M ואבד! Vgl. BHK.
181. Vom Kontext her legt es sich nahe, daß die Redensart ועצור ועזוב בישראל eine Totalität bezeichnen will (anders zuletzt *Seebass*, WO 4,168). Für Erklärungsversuche für die Wendung עצור ועזוב vgl. *Kutsch*, VT 2,60–65 („unmündig und mündig"; so auch *Noth*, BK 9,316); *Saydon*, VT 2,371–374 („bedrängt und verlassen"; so auch *Gray*, OTL 307f.) und *Delekat*, Asylie 340–342 („die, die Asylschutz finden, und die, die keinen finden").
182. L c mlt Mss Vrs plur. (so auch BHK)!
183. Vgl. zu dieser Übersetzung *Müller*, VT 19,361–371, besonders 363f.
184. Vgl. oben Text 1 Anm. 1.
185. In v. 12b wollen *Stade-Schwally*, SBOT 9,221, die auf אלי bis zum Ende des Verses folgende Worte als spätere Erweiterung streichen (vgl. BHK). Ein solcher Eingriff ist jedoch unnötig, da, wie z. B. Jos 7,20f. zeigt, auf כזאת וכזאת durchaus nähere Ausführungen folgen können.
186. Dies ist die herkömmliche Übersetzung von גרם. Man weist für sie darauf hin, daß גרם den Bedeutungsumfang „Knochen", „Wesen", „Selbst" hat. G (*γαρεμ*) faßt das Wort wohl als einen Fachausdruck auf (vgl. *Šanda*, EH 9,2,94f.; *Montgomery*, ICC 401; *Gray*, OTL 489, die einen term. techn. aus der Architektur vermuten).
187. Vgl. oben Text 1 Anm. 1.
188. Mit *Graetz*, Emendationes III,35; *Burney*, Notes 298; *Gray*, OTL 490 (vgl. auch

15. und Joram, der König, zurückgekehrt war, um sich in Jesreel von den Wunden heilen zu lassen, die ihm Aramäer[189] in seinem Kampf mit Hasael, dem König von Aram, geschlagen hatten.
J Jehu machte nun den Vorschlag: „Wenn es euch recht ist, so soll kein Flüchtling die Stadt verlassen, um hinzugehen und es in Jesreel zu melden."
16. Dann bestieg Jehu den Wagen und fuhr nach Jesreel. Joram lag dort nämlich krank, und Ahasja, der König von Juda, war herabgekommen, Joram zu besuchen.
17. Als der Wächter, der in Jesreel auf dem Turm stand, die Schar Jehus herankommen sah, rief er: „Ich sehe eine Schar[190]." Da befahl Joram: „Man hole einen Reiter[191] und schicke ihn ihnen entgegen, daß er frage, ob es gut stehe."
18. Der Berittene ritt ihm entgegen und sagte: „So spricht der König: Steht es gut?" Jehu antwortete: „Was geht es dich an, ob es gut steht? Reihe dich hinter mir ein!" Da meldete der Wächter: „Der Bote ist zu ihnen[192] gelangt, kehrt aber nicht zurück."
19. Nun schickte er einen zweiten Berittenen aus. Er kam zu ihnen und

*Klostermann*, SZ 3,420 zu v. 15) lese ich „Jehu" statt M „Joram". Im Text von M fällt auf, daß v. 15aγδ nur wiederholt, was bereits v. 14b sagte (*Gunkel*, Elisa 98 Anm. 6, und *Greßmann*, SAT 2,1, 2. Aufl. 306, streichen deshalb v. 15aγδ als spätere Auffüllung). Gleichzeitig stört, daß Joram, nachdem er in v. 14 ohne Attribut eingeführt worden ist, in v. 15 plötzlich die einführende Titelbezeichnung המלך erhält. Sie unter Hinweis auf $G^{Mss}$ zu streichen (so *Stade-Schwally*, SBOT 9,222; *Eißfeldt*, HSAT I,556), geht nicht an, da $G^{Mss}$ offensichtlich glätten will. Diese Schwierigkeiten werden beseitigt, wenn man annimmt, daß in v. 14b ursprünglich nicht von Joram die Rede war, sondern von der Funktion Jehus, nachdem der König den Kriegsschauplatz verlassen hatte. Zu der späteren Änderung des Namens Jehus in den Jorams kam es, weil ein Abschreiber in 9,14f. den gleichen Inhalt erwartete wie in II 8,28f.

189. Man hat vorgeschlagen, hier den Artikel beizufügen (vgl. BHK), oder ארמים in הרמים „die Bogenschützen" zu ändern (so *Gray*, OTL 490 Anm. c, vgl. 480 Anm. g). Da jedoch auch II 8,28.29 ארמים haben, ist der Text von M beizubehalten.

190. Ich lese שפעה. Andere Kommentatoren punktieren שפעת (vgl. *Stade-Schwally*, SBOT 9,222) oder nehmen hinter שפעת den Ausfall eines Wortes an (so KBL, 1. Aufl. 1006a: שפעת אנשים).

191. רכב dürfte hier die Bedeutung „Reiter" haben (vgl. KBL, 1. Aufl. 892a; *de Vaux*, Lebensordnungen II,27; zur Verwendung von Reitern als Boten während der israelitischen Königszeit vgl. auch *Rüthy*, BHH III,1584f.). Anders *Galling*, ZThK 53,132, der auch hier die Bedeutung „Wagenlenker" annimmt.

192. Die Schreibung עד הם ist zwar ungewöhnlich, doch besteht keinerlei Notwendigkeit, den Text zu emendieren. Wahrscheinlich handelt es sich hier nämlich um eine altertümliche Orthographie (vgl. *Burney*, Notes 209; *Montgomery*, ICC 405).

sagte: „So spricht der König: Steht es gut[193]?“ Jehu antwortete: „Was geht es dich an, ob es gut steht? Reihe dich hinter mir ein!“

20. Da meldete der Wächter: „Er ist zu ihnen[194] gelangt, kehrt aber nicht zurück. Doch das Fahren gleicht dem Fahren Jehus, des Nimschiten, denn er fährt wie rasend.“

21. Nun befahl Joram: „Man spanne an!“, und man spannte seinen Wagen an. Joram, der König von Israel, fuhr hinaus mit Ahasja, dem König von Juda, jeder auf seinem Wagen.

ApB Sie fuhren hinaus, Jehu entgegen, und trafen ihn beim Grundstück Naboths, des Jesreeliten.

J 22. Als Joram Jehu sah, fragte er: „Steht es gut, Jehu?“ Er antwortete: „Was soll ‚Steht es gut?‘[195], solange[196] die Hurerei Isebels, deiner Mutter, und ihre vielen Zaubereien währen?“

23. Da lenkte Joram um zur Flucht und rief Ahasja zu: „Verrat, Ahasja!“

24. Jehu aber hatte seinen Bogen gespannt und schoß Joram so zwischen die Schultern, daß ihm der Pfeil durch das Herz ging und er in seinem Wagen in die Knie sank.

ApB 25. Dann befahl er Bidkar, seinem Adjutanten: „Nimm und wirf ihn auf das Feldgrundstück Naboths, des Jesreeliten; denn ich denke daran, daß[197] ich und du[198] hinter Ahab, seinem Vater, mit Gespannen[199] fuhren, als Jahwe diesen Ausspruch über ihn tat:

193. Lies השלום (vgl. BHK)! Wenn auch das Hebräische die Interrogativpartikel nicht unbedingt verlangt (vgl. *Montgomery*, ICC 405, und oben Text 10 Anm. 120), so wird ihr ursprüngliches Vorhandensein in v. 19 doch durch die Parallelen in v. 18.22 nahegelegt.

194. Lies wie in v. 18 עד הם statt M עד אליהם! An Stelle von ursprünglichem הם ist wohl eine Glosse, die die ungewöhnliche Form (vgl. oben Anm. 192) erläutern wollte, in den Text geraten (vgl. *Stade-Schwally*, SBOT 9,223).

195. Punktiere הַשָּׁלוֹם (vgl. BHK)!

196. Vgl. KBL, 1. Aufl. 680b.

197. Im Gegensatz zu M, der זכר als Imperativ auffaßt, haben die Versionen eine Verbform in der 1. sing. Wahrscheinlich haben sie זכר als Partizip gelesen. Um ihren Text zu erhalten, ist זֹכֵר zu punktieren und anzunehmen, daß hinter אני durch Homoioteleuton ein כי אני ausgefallen ist (vgl. BHK). Zwar ist M sprachlich möglich (vgl. *Šanda*, EH 9,2,98; *Montgomery*, ICC 406), doch fügt sich der von M gelesene Imperativ nur schwer in den Kontext ein. Wir lesen hier deshalb den aufgrund der Versionen emendierten Text.

198. את ist als Dittographie von אתה zu streichen (vgl. BHK).

199. Die meisten Exegeten übersetzen mit „als Paar“, „paarweise“, „miteinander“, wozu man genötigt ist, M צְמָדִים zu ändern (vgl. GB 686a; KBL, 1. Aufl. 806b: צמד מאחרי; *Burney*, Notes 300: צְמָדִים). Näherliegend ist es, רכבים צמדים mit G ἐπιβεβηκότες ἐπὶ ζεύγη als „Gespanne fahrend“ aufzufassen (vgl. *Montgomery*, ICC 406; *Galling*, ZThK 53,131 Anm. 4).

26. Wahrlich, das Blut Naboths und das Blut seiner Söhne habe ich gestern gesehen, raunt Jahwe, darum will ich es dir auf diesem Grundstück vergelten, raunt Jahwe. Nun nimm und wirf ihn auf das Grundstück nach dem Wort Jahwes."

J 27. Als Ahasja, der König von Juda, das sah, floh er in Richtung Beth-Haggan[200]. Doch Jehu verfolgte ihn und rief: „Auch ihn!" Und er[201] schoß ihn auf[202] dem Wagen nieder am Paß von Gur[203], das bei Jibleam liegt. Er floh dann nach Megiddo und starb dort.

AnB 28. Seine Diener überführten ihn nach Jerusalem und begruben ihn in seiner Grabstätte bei seinen Vätern in der Stadt Davids.

29. Im elften Jahr Jorams, des Sohnes Ahabs, war Ahasja über Juda König geworden.

J 30. Jehu aber kam nach Jesreel. Als Isebel das hörte, schminkte sie ihre Augen und schmückte ihren Kopf und schaute zum Fenster hinaus.

31. Als Jehu ins Tor kam, rief sie: „Steht es gut, Simri, Mörder deines[204] Herrn?"

32. Da erhob er seinen Blick zum Fenster und fragte: „Wer hält es mit mir, wer?" Als dann zwei, drei Kämmerer zu ihm herausschauten,

33. befahl er: „Stürzt sie[205] herunter!" Da stürzten sie sie herunter, daß ihr Blut an die Mauer und an die Rosse spritzte und diese sie zerstampften[206].

34. Nachdem er nun hineingegangen war, gegessen und getrunken hatte, befahl er: „Seht doch nach dieser Verfluchten und begrabt sie! Sie ist ja eine Königstochter."

35. Als sie hingingen, sie zu begraben, fanden sie von ihr nur den Schädel, die Füße und die Hände.

DtrB 36. Nachdem sie nun zurückgekehrt waren und es ihm gemeldet hatten, sagte er: „Das ist das Wort Jahwes, das er geredet hat durch seinen

200. Dieser Ort ist aufgrund der in v. 27 vorausgesetzten Lage bei dem heutigen *ǧenīn* zu lokalisieren, das man normalerweise als die Ortslage von עין גנים von Jos 19,21; 21,29 ansieht. Wahrscheinlich sind beide Orte gleichzusetzen (vgl. KBL, 3. Aufl. 121b).

201. Lies mit G (*καὶ ἐπάταξεν αὐτὸν*) ויכהו statt M הכהו!

202. Vgl. oben Text 1 Anm. 1.

203. Dieser Ort ist mit dem heutigen *gurra* zu identifizieren (vgl. KBL, 3. Aufl. 177b).

204. Vgl. GK 144p.

205. Lies שמטה! Das ו ist dittographiert (vgl. Q).

206. L c Vrs plur.! Wahrscheinlich kann dabei der Konsonantentext von M unverändert bleiben: Nach *Montgomery*, ICC 407, ist hier eine sonst im Alten Testament nicht belegte Pluralform des נ-energicums anzunehmen und וירמסנָּה zu punktieren.

Diener Elia, den Thisbiter: Auf der Flur von Jesreel sollen die Hunde das Fleisch Isebels fressen,

37. und der Leichnam Isebels soll werden wie der Mist auf dem Felde [auf der Flur Jesreels][207], daß man nicht mehr sagen kann: Das ist Isebel."

J 10,1. Ahab aber hatte 70 Söhne[208] in Samaria. Jehu schrieb nun einen Brief und schickte ihn nach Samaria zu den Amtsträgern der Stadt und zu[209] den Ältesten und zu den [von Ahab bestellten][210] Erziehern mit folgendem Inhalt:

2. „Nun denn, wenn dieser Brief zu euch kommt, die ihr die Söhne eures Herrn bei euch habt und über Wagen, Rosse, eine befestigte Stadt[211] und Waffen verfügt,

207. בחלק יזרעאל macht den Eindruck einer Glosse, die das על פְּני השדה von v. 36b her erläutern will.

208. „Söhne" ist hier und im folgenden im Sinne von „männlichen Nachkommen" zu verstehen (vgl. *Alt*, Kleine Schriften III,287 Anm. 1).

209. Lies mit $G^L$ V העיר ואל, das in M zu יזרעאל korrumpierte (seit *Klostermann*, SZ 3,423, communis opinio).

210. אחאב fällt aus dem syntaktischen Zusammenhang (אחאב als Akkusativ aufzufassen, gibt keinen Sinn!). Zudem erwartet man, daß der Titel האמנים wie in v. 5 absolut gebraucht wird. אחאב ist daher mit *Montgomery*, ICC 413, als Glosse aufzufassen, die die האמנים näher bestimmen will.

211. Pc Mss Vrs lesen hier וערי. Doch ist mit *Montgomery*, ICC 413, und *Alt*, Kleine Schriften III,287, an M festzuhalten („eine feste Stadt"): Der Singular erklärt sich durch die *Alt*sche These, daß es bei den Verhandlungen Jehus mit den Repräsentanten Samarias nur um die Nachfolge im Stadtstaat Samaria geht (vgl. Kleine Schriften III, 285–288).

*Alt* hat zu Recht darauf hingewiesen, daß es im Nordreich – analog dem Stadtstaat Jerusalem im Südreich – einen selbständigen Stadtstaat Samaria gegeben hat, der persönlicher Besitz der Omriden war (vgl. I 16,24). Allerdings sind die religionspolitischen Motive, die *Alt* (Kleine Schriften III,265–270; vgl. neuerdings auch *Donner*, Herrschergestalten 59–63) hinter der Errichtung dieses Stadtstaates sieht, nicht sicher nachzuweisen: Daß Samaria die kanaanäische Hauptstadt des Reiches gewesen sei, während Jesreel die israelitische darstellte, dafür spricht nichts in der alttestamentlichen Überlieferung (vgl. *de Vaux*, RB 63,101–106; *Fohrer*, Elia 75f.). Samaria muß vielmehr wie Jerusalem als Verwaltungssitz für das gesamte Reich angesehen werden. Das Zurverfügungstellen des persönlichen Besitzes der Omriden für ein Kanaanäerzentrum hätte zudem der neutralistischen Religionspolitik der Omriden widersprochen. Auch daß sich in Samaria ein Baaltempel befand, braucht nicht auf eine einseitig kanaanäische Ausrichtung der Stadt hinzudeuten, zumal nicht auszuschließen ist, daß es in Samaria schon damals einen Jahwetempel wie zur Zeit der Jehuiden (vgl. das „Kalb von Samaria" Hos 8,5f.; 10,5f. [streiche in v. 5 בית און als Glosse] und dazu *Elliger*, BHH III,1659, und *Noth*, GI 212; anders *Alt*, Kleine Schriften III,295 Anm. 2;

3. so sucht euch den besten und den tüchtigsten von den Söhnen eures Herrn aus, setzt ihn auf den Thron seines Vaters und kämpft für das Haus eures Herrn."
4. Da gerieten sie in außerordentliche Furcht und sagten: „Wenn zwei Könige ihm nicht standhielten, wie können wir ihm standhalten?"
5. So schickten der Palastvorsteher, der Stadtoberste, die Ältesten und die Erzieher zu Jehu mit dem Bescheid: „Wir sind deine Diener und wollen alles tun, was du uns befiehlst. Wir werden niemanden zum König machen. Tu du, was du für gut hältst."
6. Darauf schrieb er ihnen zum zweitenmal einen Brief, der folgenden Inhalt hatte: „Wenn ihr zu mir haltet und meinem Befehl gehorchen wollt, so nehmt die Häupter [die Männer][212] der Söhne eures Herrn und kommt morgen um diese Zeit nach Jesreel." Die Söhne des Königs, 70 Mann, waren nämlich bei den Großen der Stadt, die sie aufzogen.
7. Sobald nun der Brief zu ihnen kam, nahmen sie die Söhne des Königs und schlachteten sie, 70 Mann, legten ihre Köpfe in Körbe und schickten sie zu ihm nach Jesreel.
8. Als dann der Bote kam und ihm meldete: „Man hat die Häupter der Söhne des Königs gebracht", befahl er: „Legt sie in zwei Haufen an den Eingang des Tores bis zum Morgen!"
9. Am Morgen aber ging er hinaus, trat vor das ganze Volk und sagte: „Ihr seid unschuldig! Ich bin es gewesen, der sich gegen seinen Herrn verschworen und ihn getötet hat. Wer aber hat alle diese erschlagen?

DtrB 10. Erkennt nun, daß nichts von dem Wort Jahwes hinfällig wird, das Jahwe gegen das Haus Ahabs gesprochen hat. Jahwe hat getan, was er gesprochen hat durch seinen Diener Elia."

11. Darauf erschlug Jehu alle, die vom Hause Ahabs in Jesreel noch übrig waren, alle seine Großen, seine Vertrauten und seine Priester, so daß er ihm nicht einen Entronnenen übrigließ.

*Wolff*, BK 14,1,179f.; *Rudolph*, KAT 13,1,164) gegeben hat. Die Tatsache, daß neben Samaria eine Nebenresidenz in Jesreel existierte (vgl. I 18,45; 21,1; II 8,29; 9,16–37), ist nicht mit einem kanaanäisch-israelitischen Dualismus zu erklären, vielmehr sind wohl mit der Krongutverwaltung zusammenhängende Gründe für das Vorhandensein dieser zweiten Residenz verantwortlich gewesen (vgl. *Fohrer*, Elia 76; auch *Alt*, Kleine Schriften III,260).

212. אנשי ist wohl eine Glosse (vgl. BHK), die ursprünglich im stat. abs. (אנשים) stand und beim Einfügen in den Text in den stat. cstr. gesetzt wurde. Die Aufforderung Jehus, die Häupter der Söhne des Königs zu bringen, ist wahrscheinlich bewußt doppeldeutig gehalten (zu ראש als Oberhaupt vgl. KBL, 1. Aufl. 865b). Der Glossator wollte nun zur Entlastung Jehus diese Doppeldeutigkeit aufheben und betonen, daß Jehu die „Männer", nicht ihre Köpfe verlangt habe.

J 12. Danach machte er sich auf[213] und zog nach Samaria. Als er nun unterwegs bei Beth-Eked[214] der Hirten war,

13. traf er[215] die Brüder Ahasjas, des Königs von Juda, und fragte: „Wer seid ihr?“ Sie antworteten: „Wir sind Brüder Ahasjas und sind zur Begrüßung der Söhne des Königs und der Söhne der Königinmutter herabgekommen.“

14. Er aber befahl: „Greift sie lebendig!“ Da griffen sie sie lebendig, schlachteten sie und warfen sie in[216] die Zisterne von Beth-Eked, 42 Mann. Er ließ keinen von ihnen übrig.

15. Als er von dort weiterzog, traf er Jonadab, den Sohn Rechabs, der ihm entgegenkam. Er begrüßte ihn und sagte zu ihm: „Bist du aufrichtig gegen mich[217] gesinnt, wie ich gegen dich?“ und, als Jonadab antwortete: „Ich bin es“[218], „Wenn du es bist, so gib mir deine Hand.“ Da gab er ihm seine Hand. Er aber ließ ihn zu sich auf[219] den Wagen steigen,

16. sagte: „Zieh mit mir und weide dich an meinem Eifer für Jahwe“ und ließ ihn mit sich fahren[220] auf seinem Wagen.

17. Nachdem er nach Samaria gekommen war,

DtrB erschlug er alle, die von Ahab in Samaria noch übrig waren, bis er ihn vernichtet hatte nach dem Wort Jahwes, das er zu Elia gesprochen hatte. Dann

J 18. versammelte Jehu das ganze Volk und sagte zu ihm: „Ahab hat dem Baal wenig gedient, Jehu wird ihm mehr dienen.

213. ויבא ist mit G als versehen eines Abschreibers, der hier wohl schon v. 17 erwartete, zu streichen. Vgl. BHK und *Stade-Schwally*, SBOT 9,228.

214. *Euseb*, Onom. 56,26–58,2, identifiziert diesen Ort mit dem heutigen *bēt qād*, östlich von *ǧenīn* (für diese Identifikation vgl. zuletzt KBL, 3. Aufl. 123a). *Alt* hat allerdings darauf aufmerksam gemacht, daß *bēt qād* für die hier vorausgesetzte Situation zu weit von der Straße Jesreel–Samaria abliegt, und deshalb eine Identifikation mit *kufr rāᶜi*, das an dieser Straße liegt, vorgeschlagen (PJ 27,32f.).

215. Lies והוא statt M ויהוא! Vgl. BHK.

216. שחט אל ist constructio praegnans (vgl. GK 119ee).

217. Lies אתי statt M את! Dies ist die einfachste Emendation des in seiner jetzigen Form schwierigen Textes. Vgl. BHK.

218. Fast alle Kommentatoren fügen hier mit G „da sprach Jehu“ ein (vgl. BHK). Doch ist dies nicht unbedingt notwendig (vgl. oben Text 2 Anm. 25 und *Burney*, Notes 304; *Montgomery*, ICC 410.415).

219. Vgl. oben Text 1 Anm. 1.

220. Punktiere mit *Kittel*, HK 1,5,240, וַיַּרְכִּבוֹ אִתּוֹ (zur Möglichkeit des Bindevokals a zwischen Imperfektform und Suffix vgl. GK 60d)! Vgl. S und dazu *Stade-Schwally*, SBOT 9,230.

19. Nun ruft alle Propheten des Baal [, alle seine Verehrer][221] und alle seine Priester zu mir. Keiner darf fehlen, denn ich will dem Baal ein großes Opferfest veranstalten. Keiner, der fehlt, wird am Leben bleiben."

ApB Jehu tat dies aus Hinterlist, um die Verehrer Baals auszurotten.

J 20. Darauf befahl Jehu: „Heiligt dem Baal einen Feiertag!", und sie riefen ihn aus.

21. Dann sandte Jehu in ganz Israel umher, und es kamen alle Verehrer des Baal. Niemand war übrig, der nicht gekommen wäre. Sie gingen in den Tempel des Baal, so daß der Tempel des Baal von einem Ende zum andern voll wurde.

22. Nun befahl er dem Verwalter der Kleiderkammer[222]: „Gib allen Verehrern des Baal ein Gewand heraus!", und er gab ihnen ein Gewand[223] heraus.

ApB 23. Darauf ging Jehu mit Jonadab, dem Sohn Rechabs, in den Tempel des Baal hinein und sagte zu den Verehrern des Baal: „Seht genau nach, daß hier unter euch sich nicht einer von den Verehrern Jahwes befinde, sondern allein Verehrer des Baal."

J 24. Dann ging er[224] hinein, um Schlacht- und Brandopfer darzubringen. Draußen aber hatte Jehu 80 Mann aufgestellt und hatte befohlen: „Wer einen von den Männern, die ich euch in die Hände liefere, entkommen läßt[225], der haftet mit seinem Leben für ihn."

25. Als er nun mit der Darbringung des Brandopfers zu Ende war, befahl Jehu den Trabanten und Adjutanten: „Kommt herein und erschlagt sie, daß keiner mehr herauskommt!" Da schlugen sie sie mit

221. Glosse, die die Propheten und Priester des Baal fälschlicherweise mit den Verehrern Baals von v. 21ff. gleichsetzen will und die etwas ungeschickt in den Text geraten ist. $G^L$ glättet hier, indem sie diesen Ausdruck hinter „seine Priester" an die dritte Stelle setzt.

222. מלתחה (nur hier im Alten Testament) ist nach dem Kontext und nach der alten Überlieferung als „Kleiderkammer" aufzufassen. *Eißfeldt* (Kleine Schriften II,413) hat das Wort vom Ugaritischen her zu erklären versucht. Danach ist es abzuleiten von einer Wurzel *ṯḫ*, für die er in der ugaritischen Vokabel *milḫ* (vgl. *Aistleitner*, Wörterbuch nr. 1503; belegt PRU II, nr. 109, Z. 1: dem Kontext nach ist für sie die Bedeutung „Garderobe" zu vermuten, anders *Virolleaud*, PRU II,144) einen Beleg findet. Diese Ableitung ist übernommen worden von *Gray*, OTL 507.

223. המלבוש wirkt nach לבוש in v. a ungewöhnlich. Streiche deshalb das המ als Dittographie von להם und lies לבוש! Vgl. BHK.

224. Vgl. oben S. 25 Anm. 50.

225. Punktiere יִמַּלֵּט mit allen modernen Kommentatoren! Vgl. BHK.

dem Schwert, warfen ...[226] und gingen schließlich bis zu dem Ir[227] des Baaltempels.

26. Dann schafften sie die Massebe[228] des Baal heraus und verbrannten sie

27. und rissen[229] den Tempel des Baal ein und machten ihn zu Kloaken bis zum heutigen Tag.

## *17. II 13,14–19*

A 14. Als Elisa an der Krankheit litt, an der er sterben sollte, zog
GB Joas,
A der König von Israel, zu ihm hinab, weinte vor seinen Augen und rief: „Mein Vater, mein Vater, Wagenkorps Israels und seine Gespanne!"

15. Da sagte Elisa zu ihm: „Hole Bogen und Pfeile!" Er holte ihm Bogen und Pfeile.

16. Darauf befahl er dem König von Israel: „Lege deine Hand an den Bogen!" Er legte seine Hand daran, und Elisa legte seine Hände auf die Hände des Königs.

226. Streiche הרצים והשלשים! Bei diesen Worten handelt es sich wohl um den Versuch eines Abschreibers, einen nicht mehr lesbaren Text aufzufüllen (vgl. BHK). Was ursprünglich hier stand, ist nicht mehr zu ermitteln.

227. Möglicherweise hat עיר hier die Bedeutung „Burg" (vgl. oben Text 2 Anm. 22) und bezeichnet die Tempelburg (so GB 584a; vgl. *Montgomery*, ICC 415; *van den Born*, BOT 4,2,166).

228. Lies statt מצבות בית הבעל mit G מצבת הבעל! Vgl. hierfür das Suffix der 3. fem. sing. bei וישרפוה und weiter unten Anm. 229. Eine Emendation in אשרת (so nach *Stade*, ZAW 5,278, die Mehrzahl der Kommentatoren; anders *Montgomery*, ICC 411; *Gray*, OTL 504 Anm. c) ist methodisch nicht zu begründen. Ein Rückbezug unserer Erzählung auf I 16,32f. ist nämlich nicht wahrscheinlich zu machen (gegen *Stade*). Der Einwand, daß Masseben aus Stein seien (vgl. Gen 28,18; 35,14) und deshalb nicht, wie hier vorausgesetzt wird, verbrannt werden können, ist nicht ganz stichhaltig. Da מצבה der Etymologie nach jedes „aufgerichtete Denkmal" bedeuten kann (vgl. *Galling*, BRL 368), braucht nicht angenommen zu werden, daß alle Masseben aus Stein bestanden. Vgl. auch *Gray*, OTL 504 Anm. c.

229. Am wahrscheinlichsten ist mir *Klostermanns* Auffassung von v. 27a (SZ 3,426): את מצבת הבעל ist eine – wohl ursprünglichere – Variante zu את מצבות בית הבעל von v. 26. Als sie in den Text gerät, kommt sie fälschlicherweise hinter ויתצו zu stehen, das daraufhin wiederholt werden muß, damit das Folgende angeschlossen werden kann.

17. Dann befahl er: „Öffne das Fenster nach Osten!“ Als er geöffnet hatte, befahl Elisa: „Schieß!“ Er schoß, und da sagte er:
„Pfeil des Sieges von Jahwe,
Pfeil des Sieges über Aram!
Du wirst die Aramäer schlagen
bei Aphek bis zur Vernichtung.“

GB 18. Darauf sagte er: „Nimm die Pfeile!“ Als er sie genommen hatte, befahl er dem König von Israel: „Schlage auf die Erde!“ Er schlug dreimal und hielt dann inne.

19. Da wurde der Gottesmann zornig über ihn und sagte: „Du hättest fünf- oder sechsmal schlagen sollen! Dann hättest du die Aramäer bis zur Vernichtung geschlagen. Nun wirst du die Aramäer nur dreimal schlagen.“

## *18. II 13,20f.*

NB 20. Als Elisa gestorben war, begrub man ihn. Damals pflegten Streifscharen der Moabiter am Beginn des Jahres[230] ins Land einzufallen.

21. Als man nun einmal einen Mann begrub, sah man plötzlich eine Streifschar. Da warf man den Mann in das Grab Elisas und ging davon[231]. Als nun der Mann die Gebeine Elisas berührte, wurde er wieder lebendig und stellte sich auf die Füße.

230. M בא שנה ist unverständlich. V *in ipso anno* scheint hier den Aramaismus בה בשנה vorauszusetzen (ähnlich S). Doch zwingt G ἐλθόντος τοῦ ἐνιαυτοῦ, näher an M zu bleiben. Am einfachsten ist der Emendationsvorschlag von *Montgomery* (ICC 438), בא השנה zu lesen. בא השנה ist wohl als Gegenstück zu צאת השנה („Ende des Jahres“; vgl. zu dieser Übersetzung *Kutsch*, ZAW 83,15–21) aufzufassen (vgl. auch *Gray*, OTL 543 Anm. b).

231. Statt M וילך lies וילכו (Haplographie wegen des folgenden ו) und versetze den Atnach hierher! Vgl. BHK.

# Literaturverzeichnis

*Abel, F. M. OP:* Géographie de la Palestine. Paris. Tome I: Géographie physique et historique. 2. Aufl. 1933. Tome II: Géographie politique. Les villes. 1938.

*Aharoni, Y.:* The Land of the Bible. A Historical Geography. Translated from the Hebrew by A. F. Rainey. London 1966.

*Aistleitner, J.:* Wörterbuch der ugaritischen Sprache. Hg. von O. Eißfeldt. BAL 106/3. 3. Aufl. Berlin 1967.

*Albright, W. F.:* Bronze Age Mounds of Northern Palestine and the Hauran: The Syrian Trip of the School in Jerusalem. BASOR 19 (1925) S. 5–19.

– A Votive Stele erected by Ben-hadad I of Damascus to the God Melcarth. BASOR 87 (1942) S. 23–29.

– An Ostracon from Calah and the North-Israelite Diaspora. BASOR 149 (1958) S. 33–36.

– Bespr. von J. A. Montgomery, A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings. JBL 71 (1952) S. 245–253.

*Alfrink, B.:* L'expression שָׁכַב עִם אֲבוֹתָיו. OTS 2 (1943) S. 106–118.

*Alt, A.:* Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. Bd. II. München 1953.
Daraus:
Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina. Kl. Schr. II S. 1–65 = Reformationsprogramm der Universität Leipzig. 1930.
Das Königtum in den Reichen Israel und Juda. Kl. Schr. II S. 116–134 = VT 1 (1951) S. 2–22.
Das Gottesurteil auf dem Karmel. Kl. Schr. II S. 135–149 = Fschr. G. Beer. Stuttgart 1935. S. 1–18.
Die Heimat des Deuteronomiums. Kl. Schr. II S. 250–275.

– Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. Bd. III. Hg. von M. Noth. München 1959.
Daraus:
Die syrische Staatenwelt vor dem Einbruch der Assyrer. Kl. Schr. III S. 214–232 = ZDMG 88 (1934) S. 233–258.
Zelte und Hütten. Kl. Schr. III S. 233–242 = Fschr. F. Nötscher. BBB 1. Bonn 1950. S. 16–25.
Der Stadtstaat Samaria. Kl. Schr. III S. 258–302 = BAL 101/5. Berlin 1954.

– Die literarische Herkunft von I Reg 19,19–21. ZAW 32 (1912) S. 123–125.

– Das Institut in den Jahren 1929 und 1930. PJ 27 (1931) S. 5–50.

– Bespr. von J. A. Montgomery, A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings. ThLZ 81 (1956) Sp. 213–215.

*Ap-Thomas, D. R.:* Elijah on Mount Carmel. PEQ 92 (1960). S. 146–155.

*Bach, R.:* Die Aufforderungen zur Flucht und zum Kampf im alttestamentlichen Prophetenspruch. WMANT 9. Neukirchen–Vluyn 1962.

– Art. Jehu. RGG Bd. III Sp. 574f.

– Art. Manasse. RGG Bd. IV Sp. 707f.

*Bächli, O.:* Zur Lage des alten Gilgal. ZDPV 83 (1967) S. 64–71.

*Baly, D.:* Geographisches Handbuch zur Bibel. Neukirchen–Vluyn 1966.

*Bardtke, H.:* Art. Rekabiter. RGG Bd. V Sp. 951f.

– Art. Bibliothek. BHH Bd. I Sp. 247f.

– Art. Hasael. BHH Bd. II Sp. 650.
– Art. Naeman. BHH Bd. II Sp. 1279.
– Art. Elia. CBL 5. Bearb. 2. Aufl. Sp. 258–260.
– Art. Elisa. CBL 5. Bearb. 2. Aufl. Sp. 260f.

*Bauer, H.:* Ein aramäischer Staatsvertrag aus dem 8. Jahrhundert v. Chr. Die Inschrift der Stele von Sudschīn. AfO 8 (1932/33) S. 1–16.

*Baumgartner, W.:* Ein Kapitel vom hebräischen Erzählungsstil. Eucharisterion I. Hg. von H. Schmidt (bibliographische Angaben siehe dort). S. 145–157.

*Begrich, J.:* Gesammelte Studien zum Alten Testament. Hg. von W. Zimmerli. ThB 21. München 1964.
Daraus:
Die Paradieserzählung. Eine literargeschichtliche Studie. Ges. Stud. S. 11–38 = ZAW 50 (1932) S. 93–116.
Berīt. Ein Beitrag zur Erfassung einer alttestamentlichen Denkform. Ges. Stud. S. 55–66 = ZAW 60 (1944) S. 1–11.

*Benzinger, I.:* Die Bücher der Könige. KHC 9. Freiburg, Leipzig, Tübingen 1899.
– Jahvist und Elohist in den Königsbüchern. BWAT N.F. 2. Berlin, Stuttgart, Leipzig 1921.
– Hebräische Archäologie. Angelos-Lehrbücher Bd. 1. 3. Aufl. Leipzig 1927.

*Beuken, W.A.M. SJ:* Haggai–Sacharja 1–8. Studien zur Überlieferungsgeschichte der frühnachexilischen Prophetie. Studia Semitica Neerlandica Bd. 10. Assen 1967.

*Beyerlin, W.:* Das Königscharisma bei Saul. ZAW 73 (1961) S. 186–201.

*Bič, M.:* Der Prophet Amos – ein Haepatoskopos. VT 1 (1951) S. 293–296.

*Bieler, L.:* Totenerweckung durch SYNANACHROSIS. Ein mittelalterlicher Legendentypus und das Wunder des Elisa. ARW 32 (1935) S. 228–245.

*Birch, B.C.:* The Development of the Tradition on the Anointing of Saul in 1 Sam 9,1–10,16. JBL 90 (1971) S. 55–68.

*Birge, J.K.:* The Bektashi Order of Dervishes. Luzac's Oriental Religions Series Vol. 7. London und Hartford/Conn. 1937.

*Blau, J.:* Zum angeblichen Gebrauch von אֵת vor dem Nominativ. VT 4 (1954) S. 7–19.

*de Boer, P.A.H.:* Bespr. von L. Bronner, The Stories of Elijah and Elisha. VT 19 (1969) S. 267–269.

*van den Born, A.:* Koningen, uit de grondtekst vertaald en uitgelegd. BOT 4,2. Roermond und Maaseik 1958.
– Art. Abel II. BL 2. Aufl. Sp. 5.
– Art. Gilgal. BL 2. Aufl. Sp. 591f.

*Bozzano, E.:* Übersinnliche Erscheinungen bei Naturvölkern. Sammlung Dalp Bd. 52. Bern 1948.

*Bright, J.:* A History of Israel. The Old Testament Library. London 1960.

*Bronner, L.:* The Stories of Elijah and Elisha as polemics against Baal worship. Pretoria Oriental Series Vol. 6. Leiden 1968.

*Brown, J.P.:* The Darvishes or Oriental Spiritualism. Ed. with introduction and notes by H.A. Rose. 2. Aufl. London 1927 (Wiederabdruck des Textes der 1. Aufl. 1868).

*Buccellati, G.:* Cities and Nations of Ancient Syria. An Essay on Political Institutions with Special Reference to the Israelite Kingdoms. Studi Semitici Bd. 26. Rom 1967.

*Budde, K.:* Die Altisraelitische Religion. 3. Aufl. Gießen 1912.
*Bückmann, O.:* Art. Aphek. BHH Bd. I Sp. 105.
*Burney, C. F.:* Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings. Oxford 1903.
*Carlson, R. A.:* Élie à l'Horeb. VT 19 (1969) S. 416–439.
– Élisée – le successeur d'Élie. VT 20 (1970) S. 385–405.
*Carroll, R. P.:* The Elijah-Elisha Sagas: Some Remarks on Prophetic Succession in Ancient Israel. VT 19 (1969) S. 400–415.
*Conrad, D.:* Samuel und die Mari-„Propheten". Bemerkungen zu 1 Sam 15,27. ZDMG Suppl. I,1 (17. Deutscher Orientalistentag Würzburg 1968). Wiesbaden 1969. S. 273–280.
*Daiches, S.:* Zu II. Kön. IV, 34 (Elišas Handlung durch babylonische Beschwörungstextstellen erklärt). OLZ 11 (1908) Sp. 492f.
*Dalbert, P.:* Art. Proselyt. BHH Bd. III Sp. 1515.
*Dalman, G.:* Arbeit und Sitte in Palästina. Bd. 1–7. Gütersloh 1928–1942.
*Debus, J.:* Die Sünde Jerobeams. Studien zur Darstellung Jerobeams und der Geschichte des Nordreichs in der deuteronomistischen Geschichtsschreibung. FRLANT 93. Göttingen 1967.
*Delekat, L.:* Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum. Eine Untersuchung zu den privaten Feindpsalmen. Leiden 1967.
*Derchain, P.:* Les plus anciens témoignages de sacrifices d'enfants chez les Sémites occidentaux. VT 20 (1970) S. 351–355.
*Dermenghem, E.:* Le culte des saints dans l'Islam maghrébin. L'espèce humaine Bd. 10. 6. Aufl. Paris 1954.
*Donner, H.:* Herrschergestalten in Israel. Verständliche Wissenschaft Bd. 103. Berlin, Heidelberg, New York 1970.
– Art und Herkunft des Amtes der Königinmutter im Alten Testament. Fschr. J. Friedrich zum 65. Geburtstag. Heidelberg 1959. S. 105–145.
– Adadnirari III. und die Vasallen des Westens. Fschr. K. Galling. Hg. von A. Kuschke (bibliographische Angaben siehe dort) und E. Kutsch. S. 49–59.
*Donner, H. – Röllig, W.:* Kanaanäische und aramäische Inschriften (mit einem Beitrag von O. Rössler). Bd. 1: Texte. Bd. 2: Kommentar. Bd. 3: Glossare. Indizes. Tafeln. Wiesbaden 1962–1964.
*van Doorninck, A.:* Tekstkritische studiën: I. Samaria belegerd (1 Kon. 20). ThT 29 (1895) S. 576–584.
*Dupont-Sommer, A.:* Les Araméens. L'Orient Ancien Illustré. Paris 1949.
*Eichrodt, W.:* Der Prophet Hesekiel. ATD 22. Göttingen. Bd. 1: Kap. 1–18. 2. Aufl. 1965. Bd. 2: Kap. 19–48. 1966.
*Eißfeldt, O.:* Einleitung in das Alte Testament. Neue Theologische Grundrisse. 3. Aufl. Tübingen 1964.
– Die Bücher der Könige. HSAT Bd. I. Hg. von E. Kautzsch (bibliographische Angaben siehe dort). S. 492–585.
– Kleine Schriften. Bd. II. Hg. von R. Sellheim und F. Maass. Tübingen 1963.
Daraus:
The alphabetical cuneiform texts from Ras Shamra published in „Le Palais Royal d'Ugarit" Vol. II, 1957. Kl. Schr. II S. 375–415 = JSS 5 (1960) S. 1–49.

– Die Komposition von I Reg 16,29 – II Reg 13,25. Fschr. L. Rost. Hg. von F. Maass (bibliographische Angaben siehe dort). S. 49–58.
– Art. Ugarit 3. RGG Bd. VI Sp. 1103–1106.
*Ellermeier, F.:* Prophetie in Mari und Israel. Theologische und Orientalistische Arbeiten Bd. 1. Herzberg 1968.
*Elliger, K.:* Das Buch der zwölf Kleinen Propheten II. Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi. ATD 25. 6. Aufl. Göttingen 1967.
– Leviticus. HAT I,4. Tübingen 1966.
– Kleine Schriften zum Alten Testament. Hg. von H. Gese und O. Kaiser. ThB 32. München 1966.
Daraus:
Die dreißig Helden Davids. Kl. Schr. S. 72–118 = PJ 31 (1935) S. 29–75.
Ich bin der Herr – euer Gott. Kl. Schr. S. 211–231 = Theologie als Glaubenswagnis. Fschr. K. Heim. Hamburg 1954. S. 9–34.
– Art. Gilgal. BHH Bd. I Sp. 572f.
– Art. Samaria. BHH Bd. III Sp. 1655–1660.
*Emerton, J.A.:* Bespr. von E. Kutsch, Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im Alten Orient. JSS 12 (1967) S. 122–128.
*Engnell, I.:* Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East. Uppsala 1943.
*Eusebius:* Die Kirchengeschichte. Hg. von E. Schwartz. GCS 9. Leipzig 1903–1909.
– Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen. Hg. von E. Klostermann. GCS 11,1. Leipzig 1904 (Nachdruck Hildesheim 1966).
*Ewald, H.:* Geschichte des Volkes Israel. Bd. III: Geschichte David's und der Königsherrschaft in Israel. 3. Aufl. Göttingen 1866.
*Feliks, J.:* Art. Koloquinthe. BHH Bd. II Sp. 975.
*Fichtner, J.:* Das erste Buch von den Königen. Nach dem Tode des Verfassers hg. von K. D. Fricke. BAT 12,1. Stuttgart 1964.
*Fohrer, G.:* Ezechiel. HAT I,13. Tübingen 1955.
– Einleitung in das Alte Testament. Begründet von E. Sellin. 10. Aufl. Heidelberg 1965.
– Das Buch Jesaja. Bd. I: Kapitel 1–23. Zürcher Bibelkommentare. 2. Aufl. Zürich und Stuttgart 1967.
– Elia. AThANT 53. 2. Aufl. Zürich 1968.
– Geschichte der israelitischen Religion. Berlin 1969.
– Studien zur alttestamentlichen Prophetie (1949–1965). BZAW 99. Berlin 1967.
Daraus:
Prophetie und Magie. Studien zur Prophetie S. 242–264 = ZAW 78 (1966) S. 25–47.
– Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte (1949–1966). BZAW 115. Berlin 1969.
Daraus:
Der Vertrag zwischen König und Volk in Israel. Studien zur Theologie S. 330–351 = ZAW 71 (1959) S. 1–22.
– Zehn Jahre Literatur zur alttestamentlichen Prophetie (1950–1960). ThR N. F. 28 (1962) S. 1–75.235–297.301–374.
– Art. Elia, der Prophet. RGG Bd. II Sp. 424–427.
– Art. Elisa. RGG Bd. II Sp. 429–431.

– Art. Propheten. CBL 5. Bearb. 2. Aufl. Sp. 1073–1081.
– Bespr. von O. H. Steck, Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen. ZAW 80 (1968) S. 284.
*Forrer, E. O.:* The Hittites in Palestine. PEQ 68 (1936) S. 190–203.69 (1937) S. 100–115.
*Frerichs, E. S.:* Elisha: A Problem in Legend and History. Diss. phil. Boston 1957.
*Fritz, V.:* Israel in der Wüste. Traditionsgeschichtliche Untersuchung der Wüstenüberlieferung des Jahwisten. MThSt 7. Marburg 1970.
*Galling, K.:* Biblisches Reallexikon. HAT I,1. Tübingen 1937.
– Ein hebräisches Siegel aus der babylonischen Diaspora. ZDPV 51 (1928) S. 234–236.
– Bethel und Gilgal. ZDPV 66 (1943) S. 140–155.67 (1944) S. 21–43.
– Der Ehrenname Elisas und die Entrückung Elias. ZThK 53 (1956) S. 129–148.
– Art. Mesa. RGG Bd. IV Sp. 882f.
– (Hg.) Textbuch zur Geschichte Israels (in Verb. mit E. Edel und E. L. Rapp). 1. Aufl. Tübingen 1950. 2. neubearbeitete Aufl. (in Verb. mit E. Edel und R. Borger) Tübingen 1968.
*Gardet, L.:* Art. dhikr. EI 2. Aufl. Bd. II S. 223–227.
*Gardiner, Sir A. H.:* Geschichte des Alten Ägypten. Eine Einführung. Kröners Taschenausgaben Bd. 354. Stuttgart 1965.
*Gese, H.:* Der Davidsbund und die Zionserwählung. ZThK 61 (1964) S. 10–26.
*Gesenius, W. – Buhl, F.:* Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. 17. Aufl. Leipzig 1915 (= Nachdruck Berlin, Göttingen, Heidelberg 1962).
*Gevirtz, S.:* Abram's 318. IEJ 19 (1969) S. 110–113.
*Glueck, N.:* The Boundaries of Edom. HUCA 11 (1936) S. 141–157.
– Explorations in Eastern Palestine. Vol IV. AASOR 25/28 (1945/49). New Haven 1951.
*Gordon, C. H.:* Ugaritic Textbook: Grammar. Texts in Transliteration. Cuneiform Selections. Glossary. Indices. AnOr 38. Rom 1965.
*Gottwald, N. K.:* All the Kingdoms of the Earth. Israelite Prophecy and International Relations in the Ancient Near East. New York, Evanston, London 1964.
*Graetz, H.:* Emendationes in plerosque Sacrae Scripturae Veteris Testamenti libros. Ed. G. Bacher. Fasc. 3 (Pentateuch und vordere Propheten). Breslau 1894.
*Gray, J.:* I & II Kings. A Commentary. The Old Testament Library. London 1964 (die 2. Aufl. 1970 war mir erst nach Abschluß des Manuskripts zugänglich).
– Bespr. von L. Bronner, The Stories of Elijah and Elisha. ThLZ 95 (1970) Sp. 178–180.
*Greßmann, H.:* Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels (von Samuel bis Amos und Hosea). SAT 2,1. Göttingen. 1. Aufl. 1910. 2. stark umgearbeitete Aufl. 1921.
– (Hg.): Altorientalische Texte zum Alten Testament (in Verb. mit E. Ebeling, H. Ranke, N. Rhodokanakis). 2. Aufl. Berlin und Leipzig 1926.
*Guillaume, A.:* Prophecy and Divination among the Hebrews and other Semites. The Bampton Lectures 1938. London 1938.
*Gunkel, H.:* Elias. Jahve und Baal. RV Reihe 2 Heft 8. Tübingen 1906.
– Genesis. HK 1,1. 3. Aufl. Göttingen 1910 (= 7. Aufl. 1966).
– Das Märchen im Alten Testament. RV Reihe 2 Heft 23/26. Tübingen 1917.
– Geschichten von Elisa. Meisterwerke hebräischer Erzählungskunst Bd. I. Berlin o. J. (1922).

– Art. Elisa. RGG 2. Aufl. Bd. II Sp. 112f.
*Gunneweg, A. H. J.:* Mündliche und schriftliche Tradition der vorexilischen Prophetenbücher als Problem der neueren Prophetenforschung. FRLANT 73. Göttingen 1959.
– Erwägungen zu Amos 7,14. ZThK 57 (1960) S. 1–16.
*Guthe, H.:* Bibelatlas in 21 Haupt- und 30 Nebenkarten. 2. Aufl. Leipzig 1926.
*Haag, E.:* Die Himmelfahrt des Elias nach 2 Kg 2,1–15. TThZ 78 (1969) S. 18–32.
*Haldar, A.:* Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites. Diss. Uppsala 1945.
*Hamp, V.:* Art. Elisäus. LThK Bd. III Sp. 821f.
*Haran, M.:* The Rise and Decline of the Empire of Jeroboam ben Joash. VT 17 (1967) S. 266–297.
*Hartmann, R.:* Die Religion des Islam. Eine Einführung. Kolonialwissenschaftliche Forschungen Bd. 5. Berlin 1944.
*Helck, W.:* Geschichte des alten Ägypten. HO 1,1,3. Leiden und Köln 1968.
*Helck, W. – Otto, E.:* Kleines Wörterbuch der Ägyptologie. 2. Aufl. Wiesbaden 1970.
*Heller, J.:* Drei Wundertaten Elisas. CV 2 (1959) S. 83–85.
– Tod im Topfe (2. Kön 4,38–41). CV 10 (1967) S. 71–76.
*Herdner, A.:* Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra – Ugarit de 1929 à 1939. Mission de Ras Shamra X. Paris 1963.
*Herrmann, J.:* Die Zahl zweiundvierzig im Alten Testament. OLZ 13 (1910) Sp. 150–152.
*Hertzberg, H. W.:* Die Bücher Josua, Richter, Ruth. ATD 9. 4. Aufl. Göttingen 1969.
– Die Samuelbücher. ATD 10. 4. Aufl. Göttingen 1968.
*Hölscher, G.:* Die Profeten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels. Leipzig 1914.
– Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion. ST 1,7. Gießen 1922.
– Geschichtsschreibung in Israel. Untersuchungen zum Jahvisten und Elohisten. SHVL 50. Lund 1952.
– Das Buch der Könige, seine Quellen und seine Redaktion. Eucharisterion I. Hg. von H. Schmidt (bibliographische Angaben siehe dort). S. 158–213.
*Hoftijzer, J.:* Remarks concerning the Use of the Particle *'t* in Classical Hebrew. כה (1940–1965). OTS 14 (1965) S. 1–99.
*Honeyman, A. M.:* Some Developments of the Semitic Root *'by*. JAOS 64 (1944) S. 81f.
– The Evidence for Regnal Names among the Hebrews. JBL 67 (1948) S. 13–25.
*Jenni, E.:* Zwei Jahrzehnte Forschung an den Büchern Josua bis Könige. ThR N. F. 27 (1961) S. 1–32.97–146.
*Jepsen, A.:* Nabi. Soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur und Religionsgeschichte. München 1934.
– Die Quellen des Königsbuches. 2. Aufl. Halle 1956.
– Israel und Damaskus. AfO 14 (1941/44) S. 153–172.
– Berith. Ein Beitrag zur Theologie der Exilszeit. Fschr. W. Rudolph. Hg. von A. Kuschke (bibliographische Angaben siehe dort). S. 161–179.
– Ahabs Buße. Ein kleiner Beitrag zur Methode literarhistorischer Einordnung. Fschr. K. Galling. Hg. von A. Kuschke (bibliographische Angaben siehe dort) und E. Kutsch. S. 145–155.
– Ein neuer Fixpunkt für die Chronologie der israelitischen Könige? VT 20 (1970) S. 359–361.
– Art. Jehu. BHH Bd. II Sp. 808–810.

– Art. Joahas. BHH Bd. II Sp. 867.
– Art. Joram. BHH Bd. II Sp. 884.
*Jepsen, A. – Hanhart, R.:* Untersuchungen zur israelitisch-jüdischen Chronologie. BZAW 88. Berlin 1964.
*Jirku, A.:* Von Jerusalem nach Ugarit. Gesammelte Schriften. Graz 1966.
Daraus:
Materialien zur Volksreligion Israels. Ges. Schr. S. 163–318 = Leipzig 1914.
„Das Haupt auf die Knie legen." Eine ägyptisch-ugaritisch-israelitische Parallele. Ges. Schr. S. 369 = ZDMG 103 (1953) S. 372.
– Zur magischen Bedeutung der Kleidung in Israel. ZAW 37 (1917/18) S. 109–125.
*Johnson, A. R.:* The Cultic Prophet in Ancient Israel. 2. Aufl. Cardiff 1962.
*Josephus:* Jewish Antiquities Books V–VIII. Ed. H. S. J. Thackeray and R. Marcus. Josephus with an English Translation in Nine Volumes Vol. 5. The Loeb Classical Library No. 281. Cambridge/Mass. und London 1934.
– Jewish Antiquities Books IX–XI. Ed. R. Marcus. Josephus with an English Translation in Nine Volumes Vol. 6. The Loeb Classical Library No. 326. Cambridge/Mass. und London 1937.
*Junker, H.:* Prophet und Seher in Israel. Eine Untersuchung über die ältesten Erscheinungen des israelitischen Prophetentums, insbesondere der Prophetenvereine. Trier 1927.
*Kaiser, O.:* Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel. BZAW 78. 2. Aufl. Berlin 1962.
– Der Königliche Knecht. Eine traditionsgeschichtlich-exegetische Studie über die Ebed-Jahwe-Lieder bei Deuterojesaja. FRLANT 70. Göttingen 1959 (= 2. Aufl. 1962).
– Der Prophet Jesaja. Kapitel 1–12. ATD 17. 2. Aufl. Göttingen 1963 (= 3. Aufl. 1970).
– Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme. 2. Aufl. Gütersloh 1970.
– Traditionsgeschichtliche Untersuchung von Genesis 15. ZAW 70 (1958) S. 107–126.
*Kautzsch, E. (Hg.):* Die Heilige Schrift des Alten Testaments. 4. Aufl. hg. von A. Bertholet. Bd. I: 1 Mose bis Ezechiel. Tübingen 1922.
*Keil, C. F.:* Die Bücher Samuelis. BC 2,2. 2. Aufl. Leipzig 1875.
*Kilian, R.:* Die Totenerweckungen Elias und Elisas – eine Motivwanderung? BZ 10 (1966) S. 44–56.
*Kissling, H. J.:* Die Wunder der Derwische. ZDMG 107 (1957) S. 348–361.
– Die islamischen Derwischorden. ZRGG 12 (1960) S. 1–16.
*Kittel, R.:* Die Bücher der Könige. HK 1,5. Göttingen 1900.
– Geschichte des Volkes Israel. Bd. 2: Das Volk in Kanaan. Geschichte der Zeit bis zum babylonischen Exil. 5. Aufl. Gotha 1922.
– Das Buch der Richter. Das erste Buch Samuel. Das zweite Buch Samuel. HSAT Bd. I. Hg. von E. Kautzsch (bibliographische Angaben siehe dort). S. 367–492.
*Klopfenstein, M. A.:* Die Lüge nach dem Alten Testament. Ihr Begriff, ihre Bedeutung und ihre Beurteilung. Zürich und Frankfurt 1964.
*Klostermann, A.:* Die Bücher Samuelis und der Könige. SZ A: AT. Bd. 3. Nördlingen 1887.
*Knippenberg, R.:* Art. Salisa. BHH Bd. II Sp. 1649.
*Knudtzon, J. A.:* Die El-Amarna-Tafeln. Teil 1: Die Texte. Teil 2: Anmerkungen und Register bearb. von O. Weber und E. Ebeling. VAB 2. Leipzig 1915 (= Nachdruck Aalen 1964).

*Köhler, L.:* Theologie des Alten Testaments. Neue Theologische Grundrisse. 4. Aufl. Tübingen 1966.
– „Aussatz". ZAW 67 (1955) S. 290f.
*Köhler, L. – Baumgartner, W.:* Lexicon in Veteris Testamenti libros. Leiden 1953. 2. Aufl. 1958 mit Supplement.
– Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament. 3. Aufl. Lief. 1: א — טֵבֵח Leiden 1967.
*Koeppel, R. SJ:* Palästina. Die Landschaft in Karten und Bildern. Tübingen 1930.
*Kraetzschmar, R.:* Prophet und Seher im alten Israel. SgV 23. Tübingen und Leipzig 1901.
*Kraus, H. J.:* Psalmen. BK 15. 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn 1961 (= 3. Aufl. 1966).
*Krauss, S.:* Klassenabzeichen im alten Israel. ZDMG 80 (1926) S. 1–23.
*Kuenen, A.:* Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des alten Testaments hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung. Autorisierte deutsche Ausgabe von T. Weber. Bd. 1,2: Die historischen Bücher des alten Testaments. Leipzig 1890.
*Kuhl, C.:* Israels Propheten. Dalp-Taschenbücher Nr. 324. Bern und München 1956.
– Die „Wiederaufnahme" – ein literarkritisches Prinzip? ZAW 64 (1952) S. 1–11.
*Kuschke, A.:* Art. Gilgal. RGG Bd. II Sp. 1577f.
– Art. Ugarit 1. RGG Bd. VI Sp. 1099–1102.
– Bespr. von J. L. Kelso – D. C. Baramki, Excavations at New Testament Jericho and Khirbet en-Nitla. OLZ 52 (1957) Sp. 241–244.
– (Hg.): Verbannung und Heimkehr. Beiträge zur Geschichte und Theologie Israels im 6. und 5. Jh. v. Chr. W. Rudolph zum 70. Geburtstage. Tübingen 1961.
*Kuschke, A. – Kutsch, E. (Hg.):* Archäologie und Altes Testament. Fschr. für K. Galling. Tübingen 1970.
*Kutsch, E.:* Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im Alten Orient. BZAW 87. Berlin 1963.
– Die Wurzel עצר im Hebräischen. VT 2 (1952) S. 57–69.
– Der Begriff בְּרִית in vordeuteronomischer Zeit. Fschr. L. Rost. Hg. von F. Maass (bibliographische Angaben siehe dort). S. 133–143.
– „... am Ende des Jahres." Zur Datierung des israelitischen Herbstfestes in Ex 23,16. ZAW 83 (1971) S. 15–21.
– Art. Beerseba. RGG Bd. I Sp. 956f.
– Art. Salbung II. Im AT. RGG Bd. V Sp. 1331f.
*Labuschagne, C. J.:* Did Elisha deliberately lie? – a Note on II Kings 8,10. ZAW 77 (1965) S. 327f.
*Landsberger, B.:* Sam'al. Studien zur Entdeckung der Ruinenstätte Karatepe Lief. 1. Veröffentlichungen der Türkischen Historischen Gesellschaft Serie 7 Nr. 16. Ankara 1948.
*Lane, E. W.:* Manners and Customs of the Modern Egyptians. Everyman's Library No. 315. London und New York 1963 (Wiederabdruck des Textes der 1. Aufl. 1835).
*Lang, F.:* Art. πῦρ u. ä. ThW Bd. VI S. 927–953.
*Lescow, T.:* Das Geburtsmotiv in den messianischen Weissagungen bei Jesaja und Micha. ZAW 79 (1967) S. 172–207.
*Liddell, H. G. – Scott, R.:* A Greek-English Lexicon. A New Edition Revised and Augmented throughout by H. S. Jones with the assistance of R. McKenzie. 9. Aufl. Oxford 1940 (mit Supplementband 1968).

*Lindblom, J.:* Prophecy in Ancient Israel. Oxford 1963.
*Lindhagen, C.:* The Servant Motif in the Old Testament. A Preliminary Study to the ‚Ebed-Yahweh Problem' in Deutero-Isaiah. Diss. Uppsala 1950.
*Liver, J.:* The Wars of Mesha, King of Moab. PEQ 99 (1967) S. 14–31.
*Löw, I.:* Die Flora der Juden. Bd. 1–3. Veröffentlichungen der Alexander Kohut Memorial Foundation Bd. 2–4. Wien und Leipzig 1924–1928.
*Lohse, E.:* Art. Mission II. Jüdische Mission. RGG Bd. IV Sp. 971–973.
*Lys, D.:* Rûach. Le souffle dans l'Ancien Testament. Enquête anthropologique à travers l'histoire théologique d'Israel. Études d'histoire et de philosophie religieuses No. 56. Paris 1962.
*Maass, F.:* Zur psychologischen Sonderung der Ekstase. WZ Leipzig 3 (1953/54) S. 297–301 (= Sonderdruck Fschr. A. Alt S. 167–171).
– (Hg.): Das ferne und nahe Wort. Fschr., L. Rost zur Vollendung seines 70. Lebensjahres ... gewidmet. BZAW 105. Berlin 1967.
*Macdonald, D. B.:* Art. Darwīsh. EI 2. Aufl. Bd. II S. 164f. (aus EI 1. Aufl. entnommener Artikel = deutsch HIsl S. 93–95).
*Marti, K.:* Bemerkung zu I Reg 19,19–21. ZAW 32 (1912) S. 48.
*May, H. G. – Hamilton, R. W. – Hunt, G. N. S.:* Oxford Bible Atlas. London, New York, Toronto 1962.
*Mazar, B.:* The Aramean Empire and its Relations with Israel. BA 25 (1962) S. 98–120.
*Médebielle, A.:* Les Livres des Rois. La Sainte Bible. Texte latin et traduction française ... avec un commentaire exégétique et théologique. Tome III. Paris 1955. S. 327–800.
*Meyer, R.:* Art. Propheten II. In Israel. II A. Bis auf Amos. RGG Bd. V Sp. 613–618.
*Michel, E.:* Die Assur-Texte Salmanassars III. (858–824). 5. Text (= KAH I,30). WO 1 (1947) S. 57–63.
*Miller, J. M.:* The Elisha Cycle and the Accounts of the Omride Wars. JBL 85 (1966) S. 441–454.
– The Fall of the House of Ahab. VT 17 (1967) S. 307–324.
– The Rest of the Acts of Jehoahaz. ZAW 80 (1968) S. 337–342.
*Mittmann, S.:* Beiträge zur Siedlungs- und Territorialgeschichte des nördlichen Ostjordanlandes. Abhandlungen des Deutschen Palästinavereins. Wiesbaden 1970.
*Molin, G.:* Die Stellung der G$^{e}$bira im Staate Juda. ThZ 10 (1954) S. 161–175.
*Montgomery, J. A.:* A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings. Ed. by H. S. Gehman. ICC. Edinburgh 1951.
*Mowinckel, S.:* Religion und Kultus. Göttingen 1953.
*Müller, H. P.:* Die hebräische Wurzel שיח. VT 19 (1969) S. 361–371.
*Muilenburg, J.:* The Site of Ancient Gilgal. BASOR 140 (1955) S. 11–27.
– Art. Gilgal. IDB Bd. II Sp. 398f.
*Murphy, R. E.:* Israel and Moab in the Ninth Century B. C. CBQ 15 (1953) S. 409–417.
*Murtonen, A.:* The Prophet Amos – a Hepatoscoper? VT 2 (1952) S. 170f.
*Musil, A.:* Arabia Petraea. Bd. 1: Moab. Topographischer Reisebericht. Kaiserliche Akademie der Wissenschaften. Wien 1907.
*Nielsen, E.:* Shechem. A Traditio-Historical Investigation. 2. Aufl. Kopenhagen 1959.
*Nötscher, F.:* Prophetie im Umkreis des alten Israel. BZ N. F. 10 (1966) S. 161–197.

*Noth, M.:* Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung. BWANT 3,10. Stuttgart 1928 (= Nachdruck Hildesheim 1966).
– Das System der zwölf Stämme Israels. BWANT 4,1. Stuttgart 1930 (= Nachdruck Darmstadt 1966).
– Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament. SGK 18,2. Halle 1943 (= 3. Aufl. Tübingen und Darmstadt 1967).
– Überlieferungsgeschichte des Pentateuch. Stuttgart 1948 (= 3. Aufl. Stuttgart und Darmstadt 1966).
– Das Buch Josua. HAT I,7. 2. Aufl. Tübingen 1953.
– Geschichte Israels. 2. Aufl. Göttingen 1954 (= 7. Aufl. 1969).
– Das zweite Buch Mose. Exodus. ATD 5. Göttingen 1959 (= 4. Aufl. 1968).
– Die Welt des Alten Testaments. Einführung in die Grenzgebiete der alttestamentlichen Wissenschaft. ST 2,3. 4. Aufl. Berlin 1962.
– Das vierte Buch Mose. Numeri. ATD 7. Göttingen 1966.
– Könige. BK 9,1. Neukirchen-Vluyn 1968.
– Gesammelte Studien zum Alten Testament. ThB 6. 3. Aufl. München 1966.
Daraus:
Jerusalem und die israelitische Tradition. Ges. Stud. S. 172–187 = OTS 8 (1950) S. 28–46.
Gott, König, Volk im Alten Testament. Eine methodologische Auseinandersetzung mit einer gegenwärtigen Forschungsrichtung. Ges. Stud. S. 188–229 = ZThK 47 (1950) S. 157–191.
Amt und Berufung im Alten Testament. Ges. Stud. S. 309–333 = Bonner Akademische Reden 19. Bonn 1958.
„Geld und Geist" im Kult des alten Israel. Ges. Stud. S. 372–389 = Eine Freundesgabe der Wissenschaft für E. H. Vits. Frankfurt a. M. 1963. S. 185–203.
– Israelitische Stämme zwischen Ammon und Moab. ZAW 60 (1944) S. 11–57.
– Remarks on the Sixth Volume of Mari Texts. JSS 1 (1956) S. 322–333.
– Gilead und Gad. ZDPV 75 (1959) S. 14–73.
– Der historische Hintergrund der Inschriften von *sefīre*. ZDPV 77 (1961) S. 118–172.
– Art. Geschichtsschreibung, biblische I. Im AT. RGG Bd. II Sp. 1498–1501.
*Nowack, W.:* Richter, Ruth u. Bücher Samuelis. HK 1,4. Bd. 1: Richter. Ruth. Bd. 2: Die Bücher Samuelis. Göttingen 1902.
*Nübel, H. U.:* Davids Aufstieg in der Frühe israelitischer Geschichtsschreibung. Diss. theol. Bonn 1959.
*Otto, E.:* Ägypten. Der Weg des Pharaonenreiches. Urban-Bücher Nr. 4. 4. Aufl. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1966.
*van den Oudenrijn, M. A. OP:* L'expression „fils des prophètes" et ses analogies. Bibl 6 (1925) S. 165–171.
*Page, S.:* A Stela of Adad-nirari III and Nergal-ereš from Tell al Rimah. Iraq 30 (1968) S. 139–153.
*Pedersen, J.:* Israel. Its Life and Culture. Vol. III/IV. London und Kopenhagen 1940.
– The Rôle Played by Inspired Persons among the Israelites and the Arabs. Fschr. T. H. Robinson. Ed. H. H. Rowley (bibliographische Angaben siehe dort). S. 127–142.

*Perlitt, L.:* Bundestheologie im Alten Testament. WMANT 36. Neukirchen-Vluyn 1969.
*Plein, I.:* Erwägungen zur Überlieferung von I Reg 11,26–14,20. ZAW 78 (1966) S. 8–24.
*Plöger, O.:* Die Prophetengeschichten der Samuel- und Königsbücher. Diss theol. Greifswald 1937.
– Aus der Spätzeit des Alten Testaments. Studien. Göttingen 1971.
Daraus:
Priester und Prophet. Spätzeit S. 7–42 = ZAW 63 (1951) S. 157–192.
*Pritchard, J.B.:* The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament. Princeton 1954.
– (Hg.): Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. 2. Aufl. Princeton 1955.
*Quell, G.:* Das Phänomen des Wunders im Alten Testament. Fschr. W. Rudolph. Hg. von A. Kuschke (bibliographische Angaben siehe dort). S. 253–300.
*von Rad, G.:* Die Priesterschrift im Hexateuch, literarisch untersucht und theologisch gewertet. BWANT 4,13. Stuttgart und Berlin 1934.
– Der Heilige Krieg im alten Israel. Zürich 1951 (= 5. Aufl. Göttingen 1969).
– Das erste Buch Mose. Genesis. ATD 2/4. Göttingen 1949/53 (= 8. Aufl. 1967).
– Theologie des Alten Testaments. München. Bd. I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels. 5. Aufl. 1966. Bd. II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels. 4. Aufl. 1965.
– Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium. ATD 8. Göttingen 1964 (= 2. Aufl. 1968).
– Gesammelte Studien zum Alten Testament. ThB 8. 3. Aufl. München 1965.
Daraus:
Das judäische Königsritual. Ges. Stud. S. 205–213 = ThLZ 72 (1947) Sp. 211–216.
– Die falschen Propheten. ZAW 51 (1933) S. 109–120.
*Rahlfs, A.:* Septuaginta. Vol. I: Leges et historiae. Vol. II: Libri poetici et prophetici. Stuttgart 1935 (= 8. Aufl. 1965).
*Rehm, M.:* Die Bücher der Könige. Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung: Echter Bibel. 2. Aufl. Würzburg 1954.
*Reiser, W.:* Eschatologische Gottessprüche in den Elisa-Legenden. ThZ 9 (1953) S. 321–338.
*Reisner, G.A.–Fisher, C.S.–Lyon, D.G.:* Harvard Excavations at Samaria 1908–1910. Vol. I: Text. Vol. II: Plans and Plates. Cambridge/Mass. 1924.
*Rendtorff, R.:* Erwägungen zur Frühgeschichte des Prophetentums in Israel. ZThK 59 (1962) S. 145–167.
– Literarkritik und Traditionsgeschichte. EvTh 27 (1967) S. 138–153.
– Art. προφήτης B. נָבִיא im AT. ThW Bd. VI S. 796–813.
*Richter, W.:* Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch. BBB 18. Bonn 1963.
*Ringgren, H.:* Israelitische Religion. Die Religionen der Menschheit Bd. 26. Stuttgart 1963.
*Robinson, T.H.–Horst, F.:* Die Zwölf Kleinen Propheten. HAT I,14. 3. Aufl. Tübingen 1964.
*Rösch, G.:* Elias. Eine Studie. ThStKr 65 (1892) S. 551–572.
*Rössler, E.:* Jahwe und die Götter im Pentateuch und im deuteronomistischen Geschichtswerk. Diss. phil. Bonn 1966.
*Rost, L.:* Gruppenbildungen im Alten Testament. ThLZ 80 (1955) Sp. 1–8.

*Rowley, H. H.:* Men of God. Studies in Old Testament History and Prophecy. London und Edinburgh 1963.
Daraus:
Elijah on Mount Carmel. Men S. 37–65 = BJRL 43 (1960/61) S. 190–219.
– (Hg.): Studies in Old Testament Prophecy. Presented to T. H. Robinson by the Society for Old Testament Study on his Sixty-Fifth Birthday. Edinburgh 1950.
*Rudolph, W.:* Esra und Nehemia samt 3. Esra. HAT I,20. Tübingen 1949.
– Chronikbücher. HAT I,21. Tübingen 1955.
– Hosea. KAT 13,1. Gütersloh 1966.
– Jeremia. HAT I,12. 3. Aufl. Tübingen 1968.
– Zum Text der Königsbücher. ZAW 63 (1951) S. 201–215.
– Wann wirkte Joel? Fschr. L. Rost. Hg. von F. Maass (bibliographische Angaben siehe dort). S. 193–198.
*Rüger, H. P.:* Art. Kir-Hareseth. BHH Bd. II Sp. 952.
– Art. Aphek. CBL 5. Bearb. 2. Aufl. Sp. 66.
– Art. Gilgal. CBL 5. Bearb. 2. Aufl. Sp. 419.
*Rüthy, A. E.:* Art. Reiter, Reiterei. BHH Bd. III Sp. 1584f.
– Art. Sacharja. BHH Bd. III Sp. 1636f.
*Šanda, A.:* Die Bücher der Könige. EH 9. Münster. Bd. 1: Das erste Buch der Könige. 1911. Bd. 2: Das zweite Buch der Könige. 1912.
*Saydon, P. P.:* The Meaning of the Expression עָצוּר וְעָזוּב. VT 2 (1952) S. 371–374.
*Scharbert, J.:* Die Propheten Israels bis 700 v. Chr. Köln 1965.
*Schmidt, H. (Hg.):* EUCHARISTERION. Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. H. Gunkel zum 60. Geburtstage. Teil I: Zur Religion und Literatur des Alten Testaments. FRLANT 36,1. Göttingen 1923.
*Schmidt, W. H.:* Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt. Zur Geschichte des alttestamentlichen Gottesverständnisses. Neukirchener Studienbücher Bd. 6. Neukirchen-Vluyn 1968.
– Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches. Zu den theologischen Unterschieden zwischen dem Prophetenwort und seinem Sammler. ZAW 77 (1965) S. 168–193.
*Schmökel, H.:* Geschichte des alten Vorderasien. HO 1,2,3. Leiden 1957.
*Schneider, A. M.:* Das byzantinische Gilgal (chirbet mefdschir). ZDPV 54 (1931) S. 50–59.
*Schüpphaus, J.:* Richter- und Prophetengeschichten als Glieder der Geschichtsdarstellung der Richter- und Königszeit. Diss. theol. Bonn 1967.
*Schult, H.:* Vier weitere Briefe „prophetischen" Inhalts. ZDPV 82 (1966). S. 228–232.
*Schunck, K. D.:* Benjamin. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte eines israelitischen Stammes. BZAW 86. Berlin 1963.
*Schwally, F.:* Zur Quellenkritik der historischen Bücher. ZAW 12 (1892) S. 153–161.
*Schwarzenbach, A.:* Art. Bach. BHH Bd. I Sp. 188f.
*Seebass, H.:* Die Vorgeschichte der Königserhebung Sauls. ZAW 79 (1967) S. 155–171.
– Die Verwerfung Jerobeams I. und Salomos durch die Prophetie des Ahia von Silo. WO 4 (1968) S. 163–182.
*Segal, J. B.:* An Aramaic Ostracon from Nimrud. Iraq 19 (1957) S. 139–145.
*Segert, S.:* Zur Bedeutung des Wortes *nōqēd*. Hebräische Wortforschung. Fschr. zum 80. Geburtstag von W. Baumgartner. SVT 16 (1967). S. 279–283.

*Sellin, E.:* Gilgal. Ein Beitrag zur Geschichte der Einwanderung Israels in Palästina. Leipzig 1917.
*Simons, J. SJ:* The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament. Studia Francisci Scholten Memoriae Dicata Vol. II. Leiden 1959.
*Smend, R.:* Jahwekrieg und Stämmebund. Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels. FRLANT 84. 2. Aufl. Göttingen 1966.
– Biblische Zeugnisse. Literatur des alten Israel. Fischer Bücherei Nr. 817. Frankfurt a. M. und Hamburg 1967.
*Snaith, N. H. (–Sockman, R. W. –Calkins, R.):* The First and Second Books of Kings. IntB III. New York und Nashville 1954. S. 1–338.
*von Soden, W.:* Der Nahe Osten im Altertum. Propyläen-Weltgeschichte Bd. 2. Berlin, Frankfurt a. M., Wien 1962. S. 39–133.
– Akkadisches Handwörterbuch. Wiesbaden 1959ff.
– Verkündung des Gotteswillens durch prophetisches Wort in den altbabylonischen Briefen aus Mâri. WO 1 (1950) S. 397–403.
– Art. Assyrien. RGG Bd. I Sp. 650–655.
*Soggin, J. A.:* Das Königtum in Israel. Ursprünge, Spannungen, Entwicklung. BZAW 104. Berlin 1967.
– Der judäische *ᶜAm-Ha'areṣ* und das Königtum in Juda. Ein Beitrag zum Studium der deuteronomistischen Geschichtsschreibung. VT 13 (1963) S. 187–195.
– Ein außerbiblisches Zeugnis für die Chronologie des *Jᵉhô'āš/Jô'āš*, König von Israel. VT 20 (1970) S. 366–368.
– Art. Manasse. BHH Bd. II Sp. 1136f.
*Stade, B.:* Geschichte des Volkes Israel. Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen 6. Bd. 1: Geschichte Israels unter der Königsherrschaft. Berlin 1887.
– Biblische Theologie des Alten Testaments. Grundriß der Theologischen Wissenschaften 2,2. Bd. 1: Die Religion Israels und die Entstehung des Judentums. Tübingen 1905.
– Eine Kleinigkeit. ZAW 3 (1883) S. 186f.
– Anmerkungen zu 2 Kö. 10–14. ZAW 5 (1885) S. 275–297.
– Beiträge zur Pentateuchkritik: 1. Das Kainszeichen. ZAW 14 (1894) S. 250–318.
*Stade, B. –Schwally, F.:* The Books of Kings. Critical Edition of the Hebrew Text. Printed in Colors Exhibiting the Composite Structure of the Books. With Notes. SBOT 9. Leipzig, Baltimore, London 1904.
*Steck, O. H.:* Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen. WMANT 26. Neukirchen-Vluyn 1968.
*Steinmann, J.:* La geste d'Élie dans l'Ancien Testament. Élie le prophète I. Selon les Écritures et les traditions chrétiennes. Les Études Carmélitaines 35 (1956) S. 93–115.
*Steuernagel, C.:* Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament. Sammlung Theologischer Lehrbücher. Tübingen 1912.
*Stoebe, H. J.:* Noch einmal die Eselinnen des Kîš (1 Sam 9). VT 7 (1957) S. 362–370.
– Art. Elisa. EKL Bd. I Sp. 1061.
– Art. Tenne. BHH Bd. III Sp. 1952.
*Tadmor, H.:* Que and Muṣri. IEJ 11 (1961) S. 143–150.
*Thenius, O.:* Die Bücher der Könige. KeH 9. 2. Aufl. Leipzig 1873 (die 3. Aufl. 1898, hg. von M. Loehr, war mir nicht zugänglich).

*Tolkowsky, S.:* Aphek. A Study in Biblical Topography. JPOS 2 (1922) S. 145–158.
*Tom, W.:* „Kaalkop, ga op! kom op! of: vaar op!" GThT 59 (1959) S. 149–151.
*Unger, M. F.:* Israel and the Aramaeans of Damascus (A Study in Archaeological Illuminatio of Bible History). London 1957.
*Ungnad, A.:* Art. Eponymen. RLA Bd. 2 Sp. 412–457.
*de Vaux, R. OP:* Les Livres des Rois. La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem. 2. Aufl. Paris 1958.
– Das Alte Testament und seine Lebensordnungen. Freiburg, Basel, Wien. Bd. 1: Fortleben des Nomadentums. Gestalt des Familienlebens. Einrichtungen und Gesetze des Volkes. 2. Aufl. 1964. Bd. 2: Heer und Kriegswesen. Die religiösen Lebensordnungen. 2. Aufl. 1966.
– Bible et Orient. Paris 1967.
Daraus:
La chronologie de Hazaël et de Benhadad III, rois de Damas. Bible S. 75–82 = RB 43 (1934) S. 512–518.
– Bespr. von A. Alt, Der Stadtstaat Samaria. RB 63 (1956) S. 101–106.
*Virolleaud, C.:* Le Palais Royal d'Ugarit. Tome II: Textes en cunéiformes alphabétiques des archives est, ouest et centrales. Mission de Ras Shamra VII. Paris 1957.
*Volz, P.:* Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschließenden Judentum. Tübingen 1910.
*Wallis, G.:* Die vierzig Jahre der achten Zeile der Mesa-Inschrift. ZDPV 81 (1965) S. 180–186.
– Art. Rechab. BHH Bd. III Sp. 1559.
*Wehr, H.:* Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. 3. Aufl. Leipzig 1958 (mit Supplementband Wiesbaden 1959).
*Weidner, E. F.:* Texte – Wörter – Sachen: 4. *šadâšu emêdu.* AfO 13 (1939/41) S. 233f.
*Weinreich, O.:* Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer. RVV 8,1. Gießen 1909.
– Zum Wundertypus der SYNANACHROSIS. ARW 32 (1935) S. 246–264.
*Weippert, M.:* Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion. Ein kritischer Bericht. FRLANT 92. Göttingen 1967.
*Weiser, A.:* Samuel. Seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu 1. Samuel 7–12. FRLANT 81. Göttingen 1962.
– Einleitung in das Alte Testament. 6. Aufl. Göttingen 1966.
– Die Psalmen. ATD 14/15. 7. Aufl. Göttingen 1966.
– Das Buch der zwölf Kleinen Propheten I. Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha. ATD 24. 5. Aufl. Göttingen 1967.
*Weissbach, F. H.:* Art. Adadnirâri III. RLA Bd. 1 Sp. 31f.
*Wellhausen, J.:* Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments. 3. Aufl. Berlin 1899 (= 4. Aufl. 1963).
*Wensinck, A. J. – Kramers, J. H. (Hg.):* Handwörterbuch des Islam. Leiden 1941.
*Westermann, C.:* Art. Propheten. BHH Bd. III Sp. 1496–1512.
*Wevers, J. W.:* Principles of Interpretation Guiding the Fourth Translator of the Book of the Kingdoms. CBQ 14 (1952) S. 40–56.
*Whitley, C. F.:* The Deuteronomic Presentation of the House of Omri. VT 2 (1952) S. 137–152.

*Widengren, G.:* Literary and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets. UUÅ 1948,10. Uppsala und Leipzig 1948.
*Wildberger, H.:* Samuel und die Entstehung des israelitischen Königtums. ThZ 13 (1957) S. 442–469.
– Art. Elia. BHH Bd. I Sp. 396f.
– Art. Elisa. BHH Bd. I Sp. 399–401.
*Williams, J. G.:* The Prophetic „Father". A Brief Explanation of the Term „Sons of the Prophets". JBL 85 (1966) S. 344–348.
*Winckler, H.:* Alttestamentliche Untersuchungen. Leipzig 1892.
– Geschichte Israels in Einzeldarstellungen I. Völker und Staaten des alten Orients 2. Leipzig 1895.
– Die zeitangaben Mesas. Altorientalische Forschungen 2,3,1. Leipzig 1900. S. 401–407.
*Wolf, C. U.:* Khirbet en-Nitla not the Byzantine Gilgal. Excavations at New Testament Jericho and Khirbet en-Nitla. Hg. von J. L. Kelso und D. C. Baramki. AASOR 29/30. New Haven 1955. S. 57–60.
*Wolff, H. W.:* Dodekapropheton 1. Hosea. BK 14,1. 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn 1965.
– Dodekapropheton 2. Joel. Amos. BK 14,2. Neukirchen-Vluyn 1969.
– Amos' geistige Heimat. WMANT 18. Neukirchen-Vluyn 1964.
– Gesammelte Studien zum Alten Testament. ThB 22. München 1964.
Daraus:
Hauptprobleme alttestamentlicher Prophetie. Ges. Stud. S. 206–231 = EvTh 15 (1955) S. 116–168.
Hoseas geistige Heimat. Ges. Stud. S. 232–250 = ThLZ 81 (1956) Sp. 83–94.
*Würthwein, E.:* Der ᶜamm ha'arez im Alten Testament. BWANT 4,17. Stuttgart 1936.
– Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica von Rudolf Kittel. 3. Aufl. Stuttgart 1966.
– Wort und Existenz. Studien zum Alten Testament. Göttingen 1970.
Daraus:
Amos-Studien. Wort S. 68–110 = ZAW 62 (1950) S. 10–52.
– Die Erzählung vom Gottesurteil auf dem Karmel. ZThK 59 (1962) S. 131–144.
– Zur Komposition von I Reg 22,1–38. Fschr. L. Rost. Hg. von F. Maass (bibliographische Angaben siehe dort) S. 245–254.
– Elijah at Horeb: Reflections on I Kings 19,9–18. Proclamation and Presence. Old Testament Essays in Honour of G. H. Davies. Hg. von J. J. Durham und J. R. Porter. Richmond/Virginia 1970. S. 152–166.
– Art. Am ha-ares. BHH Bd. I Sp. 81.
*Würthwein, E. – Kaiser, O. (Hg.):* Tradition und Situation. Studien zur alttestamentlichen Prophetie. A. Weiser zum 70. Geburtstag. Göttingen 1963.
*Yadin, Y.:* Some Aspects of the Strategy of Ahab and David (1 Kings 20; 2 Sam 11). Bibl 36 (1955) S. 332–351.
*Zimmerli, W.:* Ezechiel. BK 13. Neukirchen-Vluyn 1969.
– Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament. ThB 19. München 1963.
Daraus:
Das Wort des göttlichen Selbsterweises (Erweiswort), eine prophetische Gattung. Ges.

Aufs. S. 120–132 = Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de A. Robert. Travaux de l'Institut Catholique de Paris 4. Paris 1957. S. 154–164.
– Der Wahrheitserweis Jahwes nach der Botschaft der beiden Exilspropheten. Fschr. A. Weiser. Hg. von E. Würthwein (bibliographische Angaben siehe dort) und O. Kaiser. S. 133–151.
*Zobel, H. J.:* Abel-Mehola. ZDPV 82 (1966) S. 83–108.
*van Zyl, A. H.:* The Moabites. Pretoria Oriental Series Vol. III. Leiden 1960.



PB-05899
5-40
C